3 1761 09703302 1

L'ÉTAT MYSTIQUE

SA NATURE — SES PHASES

ET

LES FAITS EXTRAORDINAIRES DE LA VIE SPIRITUELLE

AUGUSTE SAUDREAU
CHANOINE HONORAIRE D'ANGERS
PREMIER AUMONIER DE LA MAISON-MÈRE DU BON-PASTEUR

L'ÉTAT MYSTIQUE

SA NATURE — SES PHASES

ET

LES FAITS EXTRAORDINAIRES DE LA VIE SPIRITUELLE

Deuxième édition — Revue et augmentée

Deus... det vobis spiritum sapientiæ et revelationis in agnitione ejus.

Que Dieu vous donne l'esprit de sagesse, qu'il se révèle à vous et vous donne la vraie connaissance de lui-même.

EPH., I, 17.

287904 / 5 33
30

PARIS
CHARLES AMAT
ÉDITEUR
21, rue Cassette (VIe)

ARRAS
BRUNET
ÉDITEUR
32, rue Gambetta

ANGERS
Imp. G. GRASSIN, RICHOU Frères, ÉDITEURS
40, rue du Cornet

1921

PROTESTATION

Humblement soumis aux décrets du Saint-Siège apostolique, nous protestons qu'à tous les faits rapportés dans cet ouvrage, ainsi qu'aux épithètes de Bienheureux ou de Saint, s'il nous arrive de les attribuer à des serviteurs de Dieu non canonisés, nous n'entendons reconnaître qu'une autorité purement humaine ; nous protestons en outre que tout cet ouvrage, nous le soumettons sans restriction aucune, et dans les sentiments de la plus respectueuse et filiale obéissance, au jugement de la Sainte Église.

NIHIL OBSTAT
f. S. HYVERNAT *O. P. censor.*

IMPRIMATUR
Andegavi, die 25 *januarii* 1921.
† JOSEPHUS, *Episcopus Andegavensis.*

LETTRE

DE

Mgr GRELLIER

AUJOURD'HUI ÉVÊQUE DE LAVAL

ET ALORS VICAIRE GÉNÉRAL D'ANGERS

Angers, 8 février 1903.

Mon cher Monsieur l'Aumonier,

Je viens de prendre connaissance de votre nouvel ouvrage sur : l'État mystique, sa nature et ses phases. *Je ne puis que vous féliciter de l'étendue de vos recherches et de l'élévation de votre doctrine. En abordant, comme vous le faites depuis plusieurs années, des études de spiritualité aussi sublimes, vous n'espérez point que vos conclusions passent à l'abri de toute controverse ; mais aucun de vos lecteurs ne manquera de reconnaître combien votre thèse présente d'intérêt et de force, quelle est la splendeur des textes des Saints et des grands théologiens dont vous vous appuyez, quelle piété profonde, quel zèle de la gloire de Dieu règne dans tout ce livre, et par conséquent quel attrait il offrira aux âmes éprises du goût de la perfection.*

En effet, selon vos principes, l'état mystique est le terme et l'achèvement normal de la perfection chrétienne, distinct et indépendant de certains phénomènes miraculeux, tels que les visions, extases et ravissements. Essentiellement il renferme l'oraison de contemplation, on peut même dire, la contemplation assez habituelle de Dieu, et l'union à Dieu par des actes d'amour aussi sublimes qu'ils semblent jaillissants de source. Vous établissez que la contemplation diffère de la méditation, où l'esprit, se plaçant d'ailleurs sous l'influence de la grâce, produit une quan-

tité de raisonnements et de retours sur lui-même ; qu'elle diffère aussi de l'oraison appelée affective *où les désirs, les actes amoureux de la volonté se succèdent distinctement les uns aux autres. La contemplation, regard de foi très simple et très aimant qui se dirige le plus volontiers sur Dieu même, ses perfections et sa charité infinies, est le fruit d'une grâce non pas miraculeuse, mais éminente et supérieure aux grâces ordinaires, qu'il convient de désirer, de demander, sans vouloir l'envahir.*

Cette doctrine a été trop ignorée ou suspectée de plusieurs auteurs ascétiques, notamment depuis deux siècles : c'est un amoindrissement fâcheux de la science spirituelle que doivent posséder les directeurs des âmes. Ces auteurs ont eu le tort de ne pas étudier d'assez près les Maîtres incontestés de la Mystique, les Saints qui ont expérimenté les merveilles décrites en leurs livres, les Pères et Docteurs de l'Église tels que saint Grégoire pape et saint Bernard, les plus illustres théologiens du moyen âge, saint Thomas, saint Bonaventure Albert le Grand, Suarez en son Traité de l'Oraison, *saint François de Sales dans le* Traité de l'Amour de Dieu, *et même Bossuet dans ses remarques sur le travail de simplification des âmes parfaites. Non content d'invoquer ces grands noms en votre faveur et d'indiquer les ouvrages où vous estimez qu'ils appuient votre thèse, vous citez leurs admirables textes. J'avoue qu'ils me paraissent concluants et que je ne saurais, en particulier, expliquer autrement que vous sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.*

Comme votre premier dessein est de montrer que la contemplation avec l'état d'union à Dieu, qu'elle suppose d'ordinaire et qu'elle augmente, n'est nullement une oraison miraculeuse, qu'au contraire elle est un des aliments les plus utiles de la parfaite piété, vous décrivez à votre tour, en puisant à vos sources préférées, les phénomènes de l'état contemplatif et mystique. Vous en excluez les faits qui relèvent d'autres causes, par exemple l'impuissance complète de raisonner ou de réfléchir ou de prendre une résolution distincte ; le ravissement, faveur tout exceptionnelle ; la sensation d'un contact entre Dieu et l'âme ; la vue directe et certaine de la présence de Dieu ou de la grâce sanctifiante : autant de prodiges dont on doit dire, pour le moins, qu'ils n'appartiennent pas à la vie présente. C'est donc, à votre avis, par des effets de sainteté que l'état mystique apparaît ou se laisse discerner. Vous en dressez

*une énumération, vous en donnez le tableau dans des pages très belles, inspirées et presque composées par les Saints, dont vous citez les écrits et les exemples. J'ai été surtout heureux d'observer ici combien votre doctrine est contraire à toutes les mollesses du quiétisme ainsi qu'à toutes les extravagances de l'imagination et de la sensibilité. Personne ne pourrait suivre la direction qui a vos préférences, à moins d'obéir énergiquement à la loi de Dieu et aux inspirations de la grâce. De telles considérations suffisent pour que je vous souhaite vivement d'obtenir l'*Imprimatur *de Monseigneur.*

Votre bien dévoué en Notre-Seigneur.,

E. GRELLIER, Vic. gén.

Extrait du rapport du R. P. Hyvernat O. P. censeur, professeur de théologie à l'Université catholique d'Angers.

10 *janvier* 1921.

J'ai examiné les corrections, suppressions, additions faites aux deux ouvrages : L'État mystique..., Les faits extraordinaires de la vie spirituelle, *qui vont être réédités fondus en un seul. Je n'y ai rien trouvé qui s'oppose à l'impression. Bien loin de là, j'estime que ces changements sont heureux, et je suis convaincu que ce travail ainsi modifié sera dans l'avenir, comme il l'a été dans le passé, et plus encore que dans le passé, une source abondante de lumière, de chaleur et de vie aux âmes qui aspirent à une perfection plus haute et sont avides de la suavité de Dieu.*

LETTRE

DE

S. G. Mgr RUMEAU

ÉVÊQUE D'ANGERS

Vu le rapport détaillé et élogieux de M. Grellier, notre Vicaire général, nous autorisons bien volontiers l'impression de cet ouvrage. Nous félicitons son pieux et savant auteur. Nous souhaitons vivement que les âmes d'élite, appelées par Dieu à une haute perfection, puisent dans ces pages nourries de la moelle des Saints, la doctrine sûre et substantielle qui favorisera leurs mystérieuses ascensions.

Angers, le 18 février 1903, en la fête de l'Apparition de Marie Immaculée, à Lourdes.

† *JOSEPH, Évêque d'Angers.*

PRÉFACE

Nous réunissons aujourd'hui en un seul volume les deux ouvrages l'*État mystique, sa nature, ses phases* et *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, dont le second était la suite et le complément du premier.

Dans la préface que nous mettions en tête de la première édition de l'*État mystique*, nous disions : La science de la mystique semble de nos jours revenir en faveur. Elle fut peut-être pendant longtemps négligée. Si rien n'est plus intéressant, si rien n'est plus réconfortant que le spectacle du travail de la grâce dans les âmes, l'étude des grâces mystiques, qui de toutes les grâces sont celles où la main de Dieu se montre davantage, offre plus encore d'intérêt et de réconfort.

Mais, nous en faisions la remarque, les divers écrivains qui de nos jours traitent ces questions mystiques sont loin de s'accorder.

Ainsi, l'un d'entre eux, le R. P. Terrien S. J., dans un ouvrage remarquable, plein de science théologique *De la grâce et de la gloire* écrivait : Les faveurs mystiques « ne sont pas comprises dans la providence ordinaire de Dieu sur ses élus. Il y a des voies et des méthodes pour arriver avec la grâce au parfait dépouillement de soi-même; ce serait illusion d'en chercher ou d'en proposer qui mèneraient à l'union mystique des contemplatifs ». (Tome Ier, p. 264.)

Un autre écrivain, lui aussi homme de science et de talent, dans une revue des plus sérieuses *Les Études* (5 janvier 1903) émettait une assertion qui dénote la même manière de comprendre les états contemplatifs. Voulant combattre l'éminent auteur d'une *Vie de sainte Thérèse*[1], qui avait blâmé plusieurs des directeurs de la Sainte d'avoir cherché à la détourner des voies mystiques, alors que saint François de Borgia l'avait, au contraire, encouragée à y marcher, l'écrivain auquel nous fai-

[1] *Sainte Thérèse*, par Henri Joly (collection Lecoffre).

sons allusion affirme que cette direction ne pouvait avoir aucune fâcheuse conséquence, car, dit-il, en parlant de la contemplation, « personne ne peut y mettre obstacle quand il plaît à Dieu de la donner ».

Ces phrases données par nous comme exemple, étaient, disions-nous, en opposition manifeste avec l'enseignement des grands maîtres. Contre la première, les maîtres déclarent que l'on doit tendre à l'état mystique, et ils indiquent comment l'on doit s'y disposer. A la seconde proposition on doit opposer les plaintes des Saints, comme saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, sainte Jeanne de Chantal, plaintes si vives et si fortes contre ceux qui par leurs conseils maladroits empêchent les âmes de répondre aux desseins de Dieu et leur ferment les voies contemplatives.

Comment, ajoutions-nous, dans une question si importante, des hommes graves et expérimentés arrivent-ils à des conclusions tout opposées? Et les uns et les autres en appellent à l'expérience : nous avons entendu cet argument donné des deux côtés avec la même sincérité; nous avons entendu bon nombre de prêtres, hommes de grande vertu et de grande expérience, affirmer que l'état mystique se rencontre fort souvent, que c'est l'état auquel arrivent en règle ordinaire les âmes fidèles à la grâce; nous en avons entendu d'autres aussi fort recommandables, assurer que cet état est extrêmement rare, que le plus grand nombre des âmes parfaites n'y sont jamais élevées.

Évidemment les uns et les autres ne se font pas de l'état mystique la même idée; les uns le voient là où les autres ne le reconnaissent pas.

Pour faire la lumière, la question à approfondir avant tout est donc celle-ci : quelle est la nature de l'état mystique? De la réponse que l'on fera à cette question dépendent et beaucoup de principes théoriques, et beaucoup de *règles pratiques de grande importance.*

Les uns considèrent l'état mystique comme le fruit de grâces supplémentaires, accessoires, comme le sont les dons de miracle, de prophétie, les visions, les révélations, grâces de surcroît qui peuvent être ajoutées ou ne pas être ajoutées au autres grâces nécessaires à la perfection. Aussi arrivera-t-il tout naturellement que beaucoup d'âmes aimeront Dieu d'un

amour héroïque sans avoir jamais reçu aucune grâce de contemplation. A leurs yeux, ces grâces contemplatives sont des grâces irrésistibles, des grâces extraordinaires et comme il y a présomption à désirer les grâces extraordinaires, il est meilleur et plus conforme à l'humilité de ne pas aspirer aux grâces mystiques.

Pour les autres[1], au contraire, les grâces mystiques sont ces grâces éminentes que Dieu accorde aux chrétiens fidèles et généreux pour les perfectionner et les sanctifier. Si l'on a su s'y disposer et y être fidèle, car on peut ne pas y correspondre, ces grâces éclairent l'âme de vives lumières sur Dieu, sur ses bontés, sur son incompréhensible grandeur, sur elle-même et sur sa misère et mettent en elle le parfait amour. Ainsi éclairée et remplie d'amour, l'âme fidèle trouve facilité et plaisir à contempler les perfections de son Dieu et à s'unir à Lui. Les partisans de cette doctrine disent, avec saint François de Sales, « la contemplation est la fille de l'amour..., l'amour obtenu nous fait contempler, car l'amour », quand il est arrivé à son plein développement, « nous fait trouver une suavité si agréable en la chose aimée que nous ne pouvons assouvir nos esprits de la voir et considérer ». Il n'est nullement contraire à l'humilité de désirer la parfaite connaissance et le parfait amour de Dieu : il n'y a donc rien que de louable à désirer ces grâces mystiques, cette « sainte contemplation » qui est le terme normal de la vie spirituelle, « la fin *et le but auquel tendent tous les exercices*[2] », lecture, prière, méditation.

Depuis qu'eut paru la première édition de l'*État mystique* (avril 1903) la question mystique a continué d'être traitée avec amour par beaucoup d'auteurs catholiques. Mais l'accord n'est pas encore fait sur les principes fondamentaux de cette science si importante et si pratique. Il est vrai, grâce à l'étude plus approfondie des grands docteurs, la vraie doctrine gagne de plus en plus. Ceux qui prétendent que les grâces mystiques sont des grâces de superfétation, d'un caractère tout extraordi-

[1] Il y a bien quelques auteurs qui ont cherché à se rapprocher à la fois des deux écoles; ils ne nous semblent pas avoir réussi à fondre ensemble des doctrines si opposées.

[2] Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, l. VI, ch. III et IV.

naire, requiérant une vocation très particulière et peu fréquente, sont de moins en moins nombreux. Des livres remarquables, *manifestement écrits par des hommes d'expérience* et puisés aux vraies sources, ont contribué grandement à ramener les esprits à la doctrine traditionnelle. Citons entre autres *La science de la prière*, du P. Ludovic de Besse (*épuisé*); *Les voies de l'oraison mentale*, du Révérendissime Père Dom Vital Lehodey, abbé de la Trappe de Bricquebec (Gabalda, Paris); *La contemplation*, manuel de théologie mystique du R. P. Lamballe[1] (Paris, Téqui); la brochure du P. Jean de la Croix *Ascétique et mystique* (Paris, Bloud); en Espagne le livre si richement documenté du R. P. Juan Arintero O. P. *Cuestiones misticas* (Salamanque 1916 et nombre d'articles du même dans la *Ciencia tomista ;* les articles remarquables du P. Vicente de Peralta, capucin, dans les *Estudios franciscanos*, et beaucoup d'autres.

L'histoire de la spiritualité en France pendant ces derniers siècles, racontée avec autant de talent que de science par M. l'abbé Brémond, rend cet immense service de bien montrer quels furent les tenants très autorisés de l'ancienne mystique et comment s'est opéré un changement de doctrine de tout point regrettable. Enfin, faits nouveaux et de très grande importance, des chaires de spiritualité ont été élevées à Rome, qui donnent une grande impulsion aux études mystiques; des revues se sont fondées pour traiter ces matières, dont l'une *La Vie spirituelle*, a de suite pris nettement position, et a publié beaucoup

[1] Le R. P. Lamballe étant mort saintement le 3 mars 1914, il nous est aujourd'hui permis de dire qu'en traitant ces questions, il parlait d'expérience, car il était lui-même fort avancé dans les voies mystiques. Son autorité est par là même incomparablement plus grande que celle, par exemple, de Ribet († 1909) lequel déclare n'avoir aucune expérience des états qu'il décrit. Nous sommes heureux de citer ici ce que nous écrivait le P. Lamballe, dans la première lettre que nous reçûmes de lui : « Je vous déclare d'abord que je ne suis pas proprement votre disciple. Je n'ai lu vos livres qu'en dernier lieu, après beaucoup de vieux manuels, après sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et le bon saint François de Sales. Mes idées étaient donc à peu près faites. Vos livres m'ont procuré pourtant une joie immense; je voyais avec un très grand bonheur réalisée une œuvre dont je sentais l'immense nécessité. Il faut encore vous dire que j'avais commencé par lire le très réputé P. Poulain, dont la doctrine, à mon avis très erronée et très incohérente, avait fait la nuit dans ma tête. Sainte Thérèse avait dissipé les nuages,

d'excellents articles où est clairement exposée et fortement défendue la doctrine traditionnelle.

Nous avons maintenu, en le rejetant parmi les appendices, le chapitre où se trouve réfutée la théorie de certains auteurs contemporains, théorie qui, née tout au début du XXe siècle, a eu pendant un certain temps une très grande vogue. Bien que depuis l'époque où nous la combattions dans la première édition des *Faits extraordinaires*, elle ait perdu un grand nombre de ses partisans, il reste encore des esprits sincères qui ne l'ont pas rejetée et auxquels il importe de montrer la vérité. Du reste cette opinion qui met à la base de tout état mystique une perception directe de Dieu, entraînerait en pratique des conséquences funestes; elle fausserait toute la mystique, comme l'erreur des ontologistes fausse toute la psychologie. Enfin de tout temps la réfutation des erreurs à servi à préciser la doctrine. Si nous sommes obligé de faire un peu longue cette réfutation, du moins les textes que nous donnerons, et, nous l'espérons, les arguments que nous apporterons auront le grand avantage de jeter plus de lumière sur des questions importantes de la science mystique, et particulièrement sur la nature des grâces données aux âmes contemplatives.

A l'étude des états mystiques se trouve jointe dans ce livre l'étude des faits extraordinaires. Nous redirons à ce sujet ce que nous disions il y a douze ans dans notre première édition; ce qui était vrai alors l'est plus encore aujourd'hui : nous avons eu plus d'une fois l'occasion d'étudier des faits préternaturels d'ordre céleste et d'ordre diabolique; nous avons pu constater, d'autre part, comment l'imagination peut être cause d'erreur totale ou partielle. En cette matière l'expérience est d'un grand secours, elle rend, comme toujours, plus claire la théorie, elle fait mieux comprendre la sagesse des règles tracées par les docteurs, et elle aide à les exposer.

puis bien mieux encore saint Jean de la Croix et saint François de Sales ». C'est donc parce que nous l'avons puisée aux mêmes sources que nous avons l'un et l'autre la même doctrine. Le P. Ludovic de Besse († 1910) était, lui aussi, un contemplatif (V. *Sa Vie*, par le P. Hilaire de Barenton Paris, 1913). De même encore le P. Jean de la Croix (mort à Angers en 1919).

L'ÉTAT MYSTIQUE

SA NATURE — SES PHASES

ET

LES FAITS EXTRAORDINAIRES DE LA VIE SPIRITUELLE

CHAPITRE PREMIER

Quelques exemples de l'état mystique

§ 1er. — *Descriptions trop rares*
Sainte Marguerite-Marie, Vénérable Marie de l'Incarnation

1. Avant d'expliquer ce qu'est l'état mystique, il ne sera pas inutile de le dépeindre : quelques exemples qui en donneront une première idée, rendront plus faciles à comprendre les explications psychologiques, qui viendront ensuite. Malheureusement les exemples ne sont pas faciles à trouver, surtout si l'on veut les prendre, comme il nous semble meilleur de le faire, parmi les faits historiques connus et acceptés. L'état mystique est fréquent, mais très rares en sont les descriptions. Les personnes qui sont dans cet état, selon la remarque de saint Jean de la Croix, « éprouvent une grande répugnance à en parler et ne savent comment le faire. Dans cet état, on se borne à affirmer que le cœur est satisfait, tranquille, que l'on sent Dieu et qu'il semble que tout va bien. (*Nuit*, II, 17, t. III, p. 107.)

2. On trouve cependant des descriptions intéressantes d'états mystiques dans les écrits des Saints. Ainsi sainte Marguerite-Marie : « J'aurais cru être la plus heureuse du monde si j'avais pu... passer des nuits, seule devant le Saint

Sacrement, car je me sentais là une telle assurance, qu'encore que je fusse extrêmement heureuse, je n'y pensais plus dès que j'étais en ce lieu de mes plus chères délices. Et les veilles de communions, je me sentais abimée dans un si profond silence, que je ne pouvais parler qu'avec violence, pour la grandeur de l'action que je devais faire; et lorsque je l'avais faite, je n'aurais voulu ni boire, ni manger, ni voir, ni parler, tant la consolation et la paix que je sentais étaient grandes. Et je me cachais autant que je pouvais, pour apprendre à aimer mon souverain Bien, qui me pressait si fort de Lui rendre amour pour amour. (*Autobiographie*, p. 50.)

« Comme il me semblait de perdre le temps à l'oraison, parce que je demeurais souvent sans me pouvoir appliquer à mon point d'oraison et dans une impuissance si grande que je sentais mon cœur comme saisi de la présence de Dieu, sans autres mouvements ni affections que d'aimer mon Dieu et un désir bien grand de souffrir pour ce même amour, j'ai fait mon oraison (de deux ou trois paroles comme celles-ci : « Non, mon « Dieu, jamais je ne vous résisterai! ») Et, d'autres fois, je l'ai faite en répétant ces paroles : « Il me suffit que je sois comme « vous le voulez, ô mon Bien-Aimé (en votre présence). » Et, une fois, je disais : « Oh! qu'il est beau le Bien-Aimé de mon « âme! pourquoi ne le peux-je pas aimer (parfaitement)? » (*Ibid.*, p. 127.)

« Je priais quelquefois mon bon ange qu'il m'éveillât. Je sentais mon cœur tout rempli de Dieu, dont l'entretien m'était si doux que, souvent, j'y passais des trois heures, sans autres mouvements ni sentiments que d'amour, sans qu'il fût à mon pouvoir de me rendormir. » (*Ibid.*, p. 129.)

3. La Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec « qu'on appelle, disait Bossuet (*Inst. sur les États d'or.*, l. II) la Thérèse de nos jours et du Nouveau-Monde » a raconté ce qu'était son oraison alors qu'elle était encore dans le monde :

« Dès que je me mettais à genoux devant mon crucifix, mon esprit et mon cœur étaient tout transportés et je ne pouvais que dire et répéter à mon doux Sauveur : c'est l'amour qui vous a réduit en cet état. Si vous n'étiez pas amour, vous n'auriez pas souffert de la sorte. Et toujours sous l'impression si forte

que je recevais, je ne pouvais que dire et répéter : non, si vous n'étiez pas amour, vous n'auriez pas fait de si grandes choses pour mon amour. J'éprouvais alors un battement de cœur si étrange, que j'en étais comme anéantie. Je soupirais sans cesse vers la possession de l'esprit de Jésus. Rien ne me paraissait aussi beau, aussi bon et désirable que cet esprit d'amour. Je m'élançais à sa poursuite en disant avec l'épouse des Cantiques : attirez-moi à votre suite, nous courons à l'odeur de vos parfums.

« Mon âme, dit-elle encore, ne cessait de se porter vers Dieu d'une manière constante et toute spirituelle. J'étais tourmentée du désir de Le posséder d'une manière nouvelle que j'ignorais encore et n'aurais pu définir. Je Le voyais dans toutes les créatures; je comprenais pour quelles fins elles avaient été créées, et cette connaissance était si spirituelle, elle était en mon esprit comme un rayon de contemplation si épurée de la matière, que ces créatures ne me causaient aucune distraction... Je m'adressais aussi à la suprême majesté de Dieu, et je Lui disais cette parole de nos saints livres : Vous êtes digne, Seigneur, de recevoir toute gloire et tout honneur, car vous avez tout créé, et c'est par votre volonté que tous les êtres subsistent. Mon âme se fondait alors en actions de grâces, et bien qu'elle s'estimât basse et vile aux yeux de Dieu, elle se sentait néanmoins attirée vers Lui par je ne sais quel attrait puissant. » (*Vie*, par l'abbé Chapot, 1re partie, ch. IV.)

« Dans les rues, dit-elle ailleurs, dans l'oraison, en quelque lieu que je fusse, je languissais d'amour et pourtant je jouissais de l'amour. Je ne sais comment m'exprimer sur ce qui arrive en cet état : on souffre, on languit, on jouit. » (*Ibid.*, ch. VIII.)

§ 2. — *Le paysan d'Ars, la Vénérable Mère Pelletier, Sainte Jeanne de Chantal*

4. Tout le monde connaît le trait de ce brave paysan que le Curé d'Ars voyait chaque jour passer dans l'église de longs moments en adoration. Étonné de le voir demeurer silencieux, sans même remuer les lèvres, le saint Curé lui demanda un jour ce qu'il disait à Notre-Seigneur pendant ces heures d'adoration :

« Oh je ne lui dis rien, répondit le paysan, je L'avise, et Il m'avise. »

5. Les sœurs qui ont connu la Vénérable Mère Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier, nous disent que, lorsqu'elle était à l'oraison, elle semblait un séraphin : son attitude, son visage tout illuminé et fixé sur le tabernacle, tout son extérieur indiquait à ne pas s'y méprendre combien était ardente sa prière, combien était étroite son union avec Dieu. Son recueillement au chœur était si profond que, lorsqu'il était nécessaire de l'en faire sortir, souvent il ne suffisait pas de l'appeler doucement, il fallait la tirer par son vêtement pour attirer son attention. Elle se reposait volontiers dans la pensée des plus hauts mystères de notre foi, et elle disait à ses filles que le mystère de la Sainte Trinité suffisait à l'occuper à l'oraison parfois pendant une semaine entière.

6. Sainte Jeanne de Chantal, nous dit la Mère de Chaugy (*Vie de la Sainte*, ch. XXIV), « fut pendant sept années dans le train ordinaire des considérations et méditations; mais, après ces sept ans de fidèles et pénibles services, son cœur fut marié à la belle Rachel de la sainte contemplation ». Il y avait donc longtemps qu'elle était dans l'état contemplatif quand, en 1621 (29 juin), elle faisait, dans une lettre fameuse à saint François de Sales, la description suivante de ce qui se passait en elle : « Mon très cher Père, je ne sens plus cet abandonnement et cette douce confiance, et je n'en saurais faire aucun acte : il me semble bien toutefois que ces vertus sont plus solides et plus fermes que jamais. Mon esprit, en sa fine pointe, est en une très simple unité (c'est-à-dire union avec Dieu); il ne s'unit pas, car quand il veut faire des actes d'union, ce qu'il ne veut que trop souvent essayer de faire, en certaines occasions il sent de l'effort et voit clairement qu'il ne peut s'unir, mais seulement demeurer uni. L'âme ne voudrait bouger de là : elle n'y pense pas, et elle ne fait autre chose que de former au fond d'elle-même un certain désir presque imperceptible que Dieu fasse d'elle et de toutes les créatures et en toutes choses tout ce qui Lui plaira. Elle ne voudrait faire que cela pour l'exercice du matin, pour celui de la sainte messe, pour la préparation à la sainte communion, pour action de grâces de tous les bienfaits de Dieu; enfin pour toutes choses; elle voudrait seulement demeurer en cette très simple unité d'esprit avec Dieu, sans étendre sa vue ailleurs; et en elle

(c'est-à-dire dans cette très simple union avec Dieu), dire quelquefois vocalement le *Pater* pour tout le monde et pour les particuliers et pour soi-même, sans divertir toutefois sa vue ni regarder pour quoi ni pour qui elle prie. Souvent, selon les occasions et la nécessité ou l'affection qui vient sans être cherchée, l'âme s'écoule en cette unité. »

Et, dans une autre circonstance, elle posait au saint Évêque la question suivante : « Mon âme ne doit-elle pas, spécialement en l'oraison, s'essayer d'arrêter toutes sortes de discours, industrie, réplique, curiosité et semblables, et au lieu de regarder ce qu'elle fait, ce qu'elle a fait ou ce qu'elle fera, regarder Dieu, et ainsi simplifier son esprit et le vider de tout et de tout soin de soi-même, demeurant en cette simple vue de Dieu et de son néant, tout abandonnée à la sainte volonté de Dieu, dans les effets de laquelle il faut demeurer contente et tranquille, sans se remuer nullement pour faire des actes de l'entendement et de la volonté? »

Il est impossible de ne pas rapprocher ces paroles de sainte Chantal du fameux texte où l'auteur des écrits attribués à saint Denys engage son disciple à s'exercer aux contemplations mystiques, en laissant de côté les sens et les raisonnements, tout ce qui est sensible ou intelligible, pour s'unir à Celui qui est au-dessus de toute substance et de toute science.

3. — *Ces exemples sont-ils bien choisis et suffisants ?*

7. Voilà des exemples bien authentiques d'états mystiques. Qu'est-ce en effet que l'état mystique, qu'est-ce que l'oraison mystique? L'oraison mystique est une oraison bien supérieure à la méditation [1]. Celle-ci ressemble à une étude réfléchie, accompagnée de demandes et de résolutions; on peut s'y livrer comme on se livre à des réflexions sérieuses; elle n'est pas au-dessus de nos efforts, Dieu ne refusant pas sa grâce à quiconque veut s'y appliquer. On ne peut entrer de même dans l'oraison

[1] Nous ne distinguons pas ici l'oraison affective de la méditation; elles ne diffèrent qu'en ce que dans la seconde la part de l'esprit est plus grande, ce sont les réflexions qui dominent; dans la première ce sont les désirs, les demandes et les actes de la volonté.

mystique; quelque effort que l'on fasse, on n'y atteindra pas, si l'on n'a pas été élevé par la faveur divine à un état si méritoire [1]. Voilà ce qui est admis de tous.

Or, dans tous les exemples cités par nous, n'avons-nous pas un mode d'oraison bien supérieur à la méditation, un mode d'oraison qu'on ne peut proposer à tous, car vains seraient les efforts de ceux qui voudraient s'y élever par leurs propres forces? On peut à une âme qui veut se livrer à l'oraison donner une méthode comme celle de l'*Introduction à la Vie dévote*, ou comme celle dont saint Ignace donne des exemples dans ses *Exercices;* tout chrétien sérieux peut s'y appliquer et y réussir, au moins dans une certaine mesure; mais on ne dira pas à un chrétien, même très sérieux, qui manifeste le désir de s'appliquer à la piété : faites en sorte que toutes vos facultés, comme celles de sainte Marguerite-Marie, soient englouties en Dieu, sans autres mouvements et affections que de l'aimer; restez devant le tabernacle, comme le paysan d'Ars, des heures entières, sans rien dire, sans grandes pensées, heureux seulement de vous trouver près de Notre-Seigneur, de Le regarder, et d'être regardé par Lui; essayez, comme sainte Chantal, d'arrêter dans l'oraison toute sortes de raisonnements, regardez Dieu, simplifiez votre esprit, videz-le de tout et demeurez dans cette simple vue de Dieu et de votre néant, tout abandonné à sa sainte volonté. Ce seraient là des conseils impossibles à suivre : les états où se trouvaient ces saints personnages sont manifestement au-dessus des efforts de l'âme humaine.

8. Mais les exemples donnés représentent-ils tous les états mystiques?

Nous avons à dessein exclu de ces exemples tous les états extatiques. L'état mystique n'exclut pas l'extase, mais l'extase dit quelque chose de plus que l'état mystique, elle comprend un

[1] Pour les personnes à qui Dieu a fait cette grâce et qui ont su y correspondre, l'état mystique peut devenir comme habituel, elles le retrouvent facilement dès qu'elles se mettent en oraison (*Saint Jean de la Croix*, *Montée*, II, 12. Édicion critica, p. 154). C'était le cas des saintes âmes dont nous venons de parler. Il n'en est pas de même de certains états comme la prophétie, la vision, dans lesquels on ne peut jamais entrer à son gré, et qui sont très différents de l'état mystique proprement dit.

élément nouveau, l'aliénation des sens, qui s'ajoute aux grâces mystiques et qui pourrait exister sans elles. Ne vaut-il pas mieux, pour connaître la nature de l'état mystique, l'étudier dans ses éléments essentiels, en écartant les phénomènes secondaires et accidentels? Ceux-ci pourraient faire prendre le change et empêcher une analyse exacte des phénomènes vraiment mystiques.

9. Les exemples que nous avons donnés présentent des états mystiques assez élevés; s'ils n'avaient pas été aussi frappants, ils n'eussent pas été signalés. Mais l'état mystique existe aussi, et même beaucoup plus souvent, à moins haute dose. *Nemo repente fit summus*, on n'atteint pas les sommets du premier coup; avant d'arriver à des oraisons aussi parfaites et où la présence des éléments mystiques est si manifeste, on ne reçoit d'abord que dans une faible mesure les grâces mystiques, et elles sont alors plus difficiles à discerner.

Quant aux prophéties, aux visions et aux révélations, ce sont des phénomènes extraordinaires, mais essentiellement distincts de l'état mystique proprement dit. Nous en parlerons plus tard. Ceux-là sont dans une très grande erreur qui rangent dans la même classe des états aussi différents et qui leur appliquent les mêmes règles.

CHAPITRE II

Origine et sens du mot mystique

§ 1er. — *Doctrine de Denys le mystique*
Les trois manières de connaître Dieu. — La connaissance mystique

10. Le mot *mystique* se trouve dans les ouvrages attribués à saint Denys[1]. Il est important de voir le sens qu'avait ce mot pour l'auteur de ces livres : personne n'ignore quelle immense

[1] On trouve les termes : *contemplation mystique*, *théologie mystique* chez Marc l'Ermite, qui semble avoir écrit au début du ve siècle. P. G. t. 65 *De temper*, II, V, col. 1053, 1056.

influence il exerça dans l'Église, et comment tout l'enseignement du moyen âge sur la spiritualité est imprégné de sa doctrine.

Denys veut montrer comment on arrive à la parfaite connaissance de Dieu.

11. Le premier moyen, ce sont les symboles : Dieu est représenté sous des images sensibles. Ces symboles, l'auteur les avait expliqués, nous dit-il, dans un ouvrage aujourd'hui perdu, la *Théologie symbolique*. Ainsi l'on use de symboles quand on dit de Dieu qu'Il habite des lieux, qu'Il revêt des ornements, quand on lui prête la colère, la douleur, le sommeil, le réveil, etc. Il est évident que ces symboles donnent de Dieu une notion très incomplète.

12. Le second moyen, déjà plus parfait, consiste à étudier le sens des noms donnés à Dieu et qui lui conviennent en toute vérité. L'auteur avait employé ce moyen dans ses *Hpotyposes* ou *Institutions théologiques*, aujourd'hui perdues. Il y traitait de l'unité divine, de la Trinité, de la paternité et de la filiation, du Saint-Esprit, de l'Incarnation. Dans les *Noms divins*, il explique pourquoi Dieu se nomme bon, pourquoi Il se nomme vie, sagesse, force.

13. Ce n'est point encore là le moyen le plus parfait pour acquérir de Dieu une juste idée; au-dessus il y a une science, dont Denys parle souvent, c'est « cette parfaite connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance en vertu d'une incompréhensible union; ceci a lieu lorsque l'âme *quittant toutes choses* et *s'oubliant elle-même*, *s'unit aux clartés* de la gloire divine et s'éclaire parmi ces splendides abîmes de la sagesse insondable ». (*Noms divins*, VII, 3.)

Cette science est bien supérieure à celle que nous pouvons obtenir par les lumières de notre raison. Par notre raison, en effet, « nous ne connaissons le divin que dans ses effets; mais de dire ce qu'il est en Lui-même, c'est ce qui dépasse tout entendement. Lorsque nous nommons ce mystérieux océan de l'être, Dieu, vie, substance, lumière ou Verbe, nous ne concevons autre chose que les grâces qui nous en viennent et par lesquelles la déification, l'existence, la vie ou la sagesse nous sont départies; mais pour Lui nous ne l'atteignons que par le repos complet des facultés de l'entendement, n'apercevant plus rien, ni déification,

ni vie, ni substance, qui soutienne comparaison exacte avec cette cause première, suréminemment élevée par-dessus tout. » (*Noms divins*, II, 7.)

Ce n'est donc pas par le raisonnement que l'on obtient cette très haute idée de Dieu, qui est la plus parfaite connaissance que nous puissions avoir de Lui; ce n'est pas non plus, comme certains auteurs du XXe siècle l'ont soutenu, en voyant Dieu; c'est, au contraire, en ne Le voyant pas : « Nous désirons, dit Denys, entrer dans cette obscurité superlumineuse et voir et connaître, *par le fait même de ne pas voir et de ne pas connaître*, Celui qui est au-dessus de toute vue et de toute connaissance. Διὰ βλέψιας καὶ αγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνωναι το ὑπερ θεαν καὶ γνωσιν.) Car c'est véritablement voir et connaître, c'est supersubstantiellement louer le supersubstantiel que de déclarer qu'Il n'est rien de ce que sont les autres êtres. » (*Theol. myst.*, II).

Ainsi l'âme unie à Dieu dans une union d'amour reçoit une lumière qui lui fait comprendre que Dieu est l'Être incompréhensible, ineffable, et c'est là la vraie connaissance de Dieu.

Cette science, qui est donc obtenue non par les raisonnements ni par une vue de Dieu, mais par une union pleine d'amour et très intime avec Dieu, Denys l'appelle *la théologie mystique*. Il dit encore : « Les théologiens ont une double doctrine, l'une inexprimable, l'autre évidente et plus accessible, l'une qui sous des symboles cache des mystères, l'autre philosophique et démonstrative. Mais la science mystérieuse et inexprimable se trouve impliquée dans le symbole exprimé; le symbole persuade et inculque la vérité en question; le mystique, l'inexprimable pousse vers Dieu et unit à Lui par une sorte d'initiation qu'aucun maître ne peut enseigner. » (*Ep.*, IX, 1.)

C'est dans la partie suprême de l'âme que s'accomplit l'opération mystique. « A cette portion de l'âme que les passions n'atteignent pas, il faut assigner la contemplation des pures et profondes vérités. » (*Ibid.*)

§ 2. — *La science mystique est un don que Dieu désire accorder et auquel on doit se disposer*

14. Cette science mystique, Dieu l'accorde volontiers. « La douce et bienheureuse nature de Dieu, du sein de sa constante

immutabilité, laisse tomber sur les intelligences les salutaires rayons de sa lumière... et cette lumière, Dieu est toujours prêt à la communiquer abondamment. » (*Hier. eccl.*, II, 3.)

« L'Être bon... chasse l'ignorance et l'erreur de toutes les âmes où il règne, il leur dispense à toutes une lumière sainte... d'abord Il leur donne une petite clarté, puis quand, ayant goûté la lumière elles en désirent une plus grande, Il la leur distribue avec plus d'abondance; *parce qu'elles ont aimé beaucoup, Il les inonde de cette lumière ;* et toujours *Il les pousse plus avant en proportion du zèle qu'elles mettent à porter en haut leurs regards.* » (*Noms divins*, IV, 5.)

Elle est donc donnée, comme le dit encore Denys, cette lumière si précieuse, aux âmes bien disposées, aux âmes avides de perfection, pleines à la fois d'humilité et d'une noble et confiante ardeur. (*Noms divins*, I, 2.) Aux âmes moins avancées conviennent les symboles qui cachent la science inexprimable, que tous ne peuvent avoir. « Le voile n'est levé que pour les sincères amants de la sainteté qui, par leur pureté d'esprit et la puissance de leur faculté contemplative, sont aptes à pénétrer le vrai dans sa simplicité intime et dans sa surnaturelle profondeur. » (*Ep.*, IX, 1.)

C'est donc Dieu qui communique cette science mystique; Lui, dit Denys, Lui, la paix parfaite, la paix créatrice, qui, sans sortir d'elle-même, se répand sur toutes les créatures, Il saisit l'âme, Il la pacifie et l'unit à Lui-même d'une union ineffable. « Par Dieu, dit encore Denys, par Dieu, paix substantielle, les âmes rassemblent leurs raisonnements multiples et les réduisant à l'unité d'un concept pur, s'élèvent, par une voie qui leur est propre, jusqu'à l'union qui est au-dessus de toute compréhension » (*Noms divins*, XI, 1, 2.)

15. Mais le rôle de l'âme ne consiste pas uniquement à recevoir la faveur divine, elle doit s'y disposer. On s'y dispose par la prière : « Avant tout que la prière nous conduise vers le principe de tout bien, et que nous approchant de Lui [1], nous soyons initiés aux très saints dons qui l'environnent... A la vérité Il est toujours présent à tout, mais toutes choses ne Lui sont pas toujours présentes. Quand nous Lui adressons de très

[1] *Accedite ad eum et illuminamini* (Ps. XXXIII, 6).

pieuses supplications, l'esprit dégagé de tout trouble et avec une disposition d'âme favorable à l'union divine, alors nous Lui devenons présents. L'homme s'élève donc par la prière à la contemplation sublime des grandeurs de la divine Bonté. » (*Noms divins*, III, 1.)

On s'y dispose « par de généreux et continuels élans vers le Dieu un, par la mortification et l'anéantissement de tout ce qui est contraire ». (H. E., II, 5.) On s'y dispose « en faisant cesser toute opération de l'entendement pour se jeter autant qu'il est possible dans la splendeur supersubstantielle » (c'est-à-dire en Dieu.) (*Noms divins*, I, 4.) — « On s'élève aux vérités mystiques, comme le veut la tradition sacrée, par un élan super-intellectuel. » (*Ibid.*, II, 7.)

C'est là la doctrine enseignée par Denys et résumée dans le fameux texte où il indique à son disciple comment il doit « s'exercer aux contemplations mystiques », texte que tant de grands Docteurs se sont plu à commenter, le regardant avec raison comme d'une importance capitale, comme l'un des points fondamentaux de la doctrine mystique :

« Pour toi, ô bien-aimé Timothée, exerce-toi sans relâche aux contemplations mystiques; laisse de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, va t'unir, aussi intimement qu'il est possible, à Celui qui est au-dessus de toute essence et de toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de toi-même et de toutes choses que, libre et dégagé d'entraves, tu te précipiteras dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité. » (*Théol. myst.*, I, 1.)

Ainsi donc laisse toute réflexion, oublie tout ce qui est créé, oublie-toi toi-même, donne le repos à ton esprit, et demeure uni dans une charité ardente à l'Être ineffable et incompréhensible. C'est un acte d'amour, silencieux, mais intense et très pur, que conseille ici le grand Mystique. Car cette union qu'il recommande, c'est dans l'amour qu'elle s'opère, comme il le remarque ailleurs : « C'est une chose qui dépasse la portée des intelligences vulgaires que cette union intime, cette fusion produite par l'amour divin »... car « l'amour est une force unissante ». (*Noms divins*, IV, 12.) Et le résultat ce sera la déification de

l'âme : « la déification est, dans la mesure du possible, la ressemblance et l'union avec Dieu [1]. » (*Hier. eccl.*, I, 3.)

Denys établit donc ces deux vérités fondamentales : l'état mystique est une faveur de Dieu à laquelle il serait insensé de penser s'élever par ses propres forces, mais c'est une faveur à laquelle il faut aspirer, à laquelle on peut et on doit se disposer.

16. Telle est la doctrine mystique de Denys. Ce qui fit, sans doute, sa grande fortune, c'est que les saints Docteurs du moyen âge trouvaient là exactement décrites les opérations divines qu'ils constataient en eux-mêmes [2]. Aussi ils ne trouvèrent rien de mieux pour les exprimer que de lui emprunter les termes dont il s'était servi : repos ou quiétude, silence, transport, contemplation, union, termes qui deviendront classiques et formeront la langue de la mystique.

§ 3. — *Signification du mot « mystique »*

17. Mais le mot *mystique* lui-même, quelle est sa raison d'être et sa signification?

Denys insiste beaucoup sur ceci que la vérité saisie dans l'état mystique est indicible, inexplicable; elle n'a donc pas cette précision qui permet de l'exprimer par des termes nets et compréhensibles; elle est saisie confusément, et c'est pour cela qu'elle est appelée mystique, c'est-à-dire, mystérieuse, cachée.

[1] Notons encore les paroles qui suivent ces dernières : elles montrent que Denys se faisait de la perfection l'idée qu'en ont eue depuis les autres mystiques : « Le terme commun de toute hiérarchie — la hiérarchie comme l'explique notre auteur, a été organisée par Dieu pour mener les créatures à leur perfection — c'est la charité envers Dieu, charité produite saintement par le souffle de Dieu qui unit l'âme à Lui... Auparavant il faut se dépouiller de tout ce qui lui est contraire... alors on apprend à connaître les choses dans la réalité de leur être (les choses présentes comme passagères et les autres comme éternelles); alors on approche de la vérité, et on participe à la perfection simplifiante. En quoi consiste la simplification? A s'élever (au-dessus des êtres sensibles et misérables) à la simplicité divine, c'est là le banquet de la contemplation... banquet tout céleste et divin. »

[2] La Vénérable Mère Marie de l'Incarnation disait de Denys : « Il surpasse, d'après l'impression qui m'en reste, tous les auteurs qui ont traité ces sujets et je suis persuadée qu'il était éclairé lui-même des lumières divines. » *Vie par Dom Claude Martin*, ch. XIX, addition.

C'est ce qu'a très bien expliqué le Bienheureux Albert le Grand dans son *Commentaire* sur Denys. Le Bienheureux se fait cette objection : « Aucune science ne peut être dite mystique, car ce qui est connu d'après ses principes, est mis dans tout son jour et ne peut être appelé mystique. » Il répond : « La science qui procède des données de la raison met dans tout leur jour les vérités qu'elle déduit, mais cette science (mystique) ne procède pas des données de la raison, elle procède plutôt d'*une certaine lumière divine*, qui n'est pas l'affirmation (nette et précise) d'une vérité. L'objet saisi par l'âme (c'est Dieu lui-même), agit si fortement sur l'intelligence, que l'âme veut à tout prix s'unir à Lui. Cet objet étant au-dessus de la portée de l'intelligence ne s'en fait pas connaître clairement, aussi l'intelligence s'appuie sur quelque chose qui n'est pas déterminé [1]. »

Ainsi connaissance élevée mais mystérieuse de la divinité, attrait puissant vers Dieu, attrait qui aboutit à une union toute d'amour, voilà, nous pouvons déjà le dire, les éléments constitutifs de l'état mystique. Si l'on ajoute, toujours d'après Denys, que cette très haute idée de Dieu ne s'obtient pas par le raisonnement, mais est versée directement par l'Esprit-Saint dans la partie suprême de l'intelligence, et que l'amour mystique est aussi un amour infus et non pas acquis par les efforts de l'âme fidèle, on aura la notion exacte de l'état mystique.

CHAPITRE III

Enseignement des Pères sur l'état mystique

§ 1er. — *Clément d'Alexandrie, Hésychius*

18. Denys fut parmi les Pères grecs celui qui précisa davantage la nature de cette science mystique et qui popularisa ce nom; il ne fut pas le seul à la signaler; les autres Pères ont parlé aussi de cette connaissance supérieure de Dieu que

[1] *In libr. De Myst. theol., Q. proœm, ad I.* Nous avons donné d'autres textes fort remarquables du même Docteur. *Vie d'Union*, nº 204 à 211.

Lui-même communique aux cœurs purs et que les raisonnements humains sont impuissants à procurer; eux aussi ils ont enseigné que, pour l'obtenir, il faut renoncer aux images sensibles, se dépouiller des affections terrestres et vivre dans une grande pureté de cœur.

19. Telle est déjà la doctrine de Clément d'Alexandrie au IIIe siècle. D'après lui, quand l'âme se sera affranchie des frivolités des sens, de tous les défauts auxquels donnent naissance les idées vaines ou erronées et des passions sensuelles, alors elle recevra la lumière qui la sanctifiera. La plupart des hommes ne sachant pas se dégager de leurs passions n'ont pas sur Dieu des idées justes, ils se font un Dieu à leur image; la vraie connaissance de Dieu est une grâce qu'Il accorde par les mérites de son Fils. On ne parvient pas à cette connaissance du Souverain Bien, de l'Être heureux et éternel, sans une grâce insigne, qui donne à l'âme des ailes et lui permet de s'élever jusqu'à Dieu. Et celui qui a reçu cette grâce insigne est devenu un homme éclairé, un gnostique, un contemplatif; saintement indifférent aux choses de la terre, il demeure constamment uni à Dieu par la prière et par l'amour [1].

20. Il est dit dans le livre *De libertate mentis*, attribué autrefois à saint Macaire, mais composé par un auteur bien postérieur (*P. G.*, t. XXXIV, col. 951).

« Le divin Apôtre Paul, voulant nous apprendre plus exactement ce qu'est dans toute âme croyante le mystère du christianisme arrivé à sa perfection, nous dit qu'il est produit par l'opération divine; et cette opération est l'irradiation de la lumière céleste produite par la puissance du Saint-Esprit. 22. Cette illumination de l'Esprit est une illumination stable et continue, une irradiation de la lumière substantielle. 25. Toute âme qui par ses efforts et par une foi parfaite se rend digne de revêtir le Christ par la puissance de la grâce, et de s'unir à la lumière céleste de l'Être incorruptible, reçoit l'intelligence des mystères célestes ».

Hésychius, prêtre de Jérusalem, † 433 (*P. G.*, t. XCIII;

[1] Voir, dans la *Vie d'Union*, les textes auxquels nous faisons allusion, et beaucoup d'autres textes des autres Docteurs que nous avons cru superflu de répéter ici.

Centurie XXIX) témoigne non moins clairement des lumières supérieures que le Seigneur accorde à l'âme fidèle et généreuse, et qui la font parvenir à la contemplation :

« Si tu t'appliques à entretenir dans le secret de ton cœur des sentiments d'humilité, de sagesse, gardant le souvenir de la mort, offrant à Jésus tes plaintes et tes supplications, si tu marches avec vigilance et pureté par la voie étroite, mais douce et délicieuse de l'intelligence, muni de ces armes, tu parviendras aux saintes contemplations des saints, et de profonds mystères te seront mis en lumière par le Christ, en qui sont cachés tous les trésors de science et de sagesse, en qui habite corporellement la plénitude de la Divinité. Tu sentiras que Jésus a envoyé dans ton âme l'Esprit-Saint par qui l'esprit de l'homme est éclairé.

« Comme le charbon produit la flamme, beaucoup mieux Dieu, habitant dans un cœur par le baptême, s'Il trouve l'atmosphère de notre âme purifié des souffles du mal, bien préservé sous la garde de la raison, allumera notre intelligence pour qu'elle puisse vaquer à la contemplation, comme le feu enflamme la cire. (2e *Centurie*, nº 3.)

« La garde du cœur mérite d'être appelée productrice de lumières (ici quatre mots qui tous signifient illuminatrice); elle surpasse tout ce qui est sensible, elle dépasse un grand nombre de vertus. Aussi en raison des lumières qu'elle donne mérite-t-elle les qualifications les plus honorables. Ceux qui aspirent à ces lumières précieuses peuvent par Jésus-Christ, de pécheurs qu'ils étaient, d'êtres inutiles, souillés, ignorants, insensés, devenir justes, utiles, purs, saints, pleins de sagesse; ils peuvent devenir contemplatifs, et être transpercés du rayon de l'infinie lumière. Ils demeurent et vivent dans cette lumière parce qu'ils ont goûté combien le Seigneur est doux... En vérité, oui, en vérité, ceux-là seuls offrent de vraies prières et de dignes hommages à Dieu, avec lequel ils se plaisent à s'entretenir parce qu'ils l'aiment. » (*Ibid.*, nº 69.)

§ 2. — *Saint Basile, Saint Grégoire de Nysse, Saint Maxime*

21. Saint Basile, dans la préface de son livre sur les constitutions monastiques, nous montre quel est le terme auquel doivent conduire la vie solitaire et la vie cénobitique. « Celui qui désire

être libre des biens du monde... consacre sa vie à Dieu, fait profession de chasteté et, pour y demeurer fidèle, soutient contre les passions les plus violentes de généreux combats. Il s'enflamme alors d'amour pour Dieu, il désire participer au moins dans quelque mesure à l'impassibilité, à la pureté toute spirituelle, au calme et à la tranquillité, à la mansuétude de son Bien-Aimé et goûter les joies et les délices que ces dispositions produisent; et comme toutes les passions terrestres et sensuelles sont pour l'âme une cause de trouble, il en repousse loin de lui avec empressement toutes les pensées. Alors l'œil de l'âme étant devenu pur et sans ombre, *il contemple les choses divines, grâce à la lumière d'en haut qui le remplit abondamment sans le rassasier.* Quand cet état est devenu, par l'exercice, l'état habituel de son âme, il s'*unit à Dieu* dont il a acquis autant qu'il est possible la ressemblance, et auquel il est devenu cher entre tous. Après avoir soutenu de pénibles combats et avoir réussi à dégager son esprit, malgré l'union étroite de celui-ci avec la matière, du mélange des passions sensibles, il devient capable de s'entretenir avec Dieu. Il est donc juste et convenable que celui qui, par les efforts dont je viens de parler, est arrivé à cet état, ne se laisse pas entraîner de nouveau par les convoitises de la chair, qu'il ne permette pas aux vapeurs des viles passions de troubler et de couvrir d'un voile épais le regard de son âme, et de lui faire perdre ainsi la spirituelle et divine contemplation. »

C'est la doctrine constante des Maîtres qu'expose ici saint Basile : qu'on lutte vaillamment contre la nature, que l'on pratique le véritable détachement, on acquerra ainsi la pureté de l'âme, et alors sera communiquée une lumière céleste qui sera le principe de la contemplation et du véritable amour de de Dieu [1].

Écoutons le même saint Docteur expliquant le premier verset du Psaume XXXII *Exsultate justi in Domino :* « Réjouissez-vous, justes, dans le Seigneur, réjouissez-vous, non de la prospérité de vos affaires domestiques, de l'état heureux de votre santé, ou de l'abondance de vos récoltes, mais de ce que vous avez un Dieu qui est si beau, si bon et si sage. Que cette joie-là

[1] Cf. *Vie d'Union.* Table analytique, IV. Moyens à employer pour se disposer à recevoir de Dieu, etc.

vous suffise... L'Écriture exhorte donc les justes à comprendre quel honneur c'est pour eux d'être les serviteurs d'un tel Maître, à en éprouver une joie inénarrable, et à s'abandonner aux saints transports de l'amour. *Si quelque lumière tombant sur votre cœur vous donne de Dieu une connaissance soudaine*, et *éclaire* votre âme de façon à lui communiquer *l'amour de Dieu et le mépris du monde et de toutes les choses terrestres*, vous avez là une image faible et passagère de l'état des justes qui goûtent en Dieu une joie toujours égale. »

A propos de ce verset du Psaume XLIV, *Speciosus forma præ filiis hominum*, vous êtes beau plus que tous les enfants des hommes, saint Basile fait les réflexions suivantes :

« Il est évident que le prophète (David) ayant contemplé la beauté éclatante du Seigneur, et étant tout environné de la splendeur qui en rejaillit, s'est senti le cœur blessé et rempli d'un amour ardent pour cette beauté toute spirituelle. *Quand cette beauté se révèle à l'âme humaine*, tout ce qu'elle aimait auparavant lui paraît vil et méprisable. »

« Si l'on veut parvenir à la contemplation de Dieu, dit saint Grégoire de Nysse, il faut purifier son intelligence de tout ce qui est sensible et matériel, rejeter loin de son esprit tout ce qui vient par les sens; il faut que l'âme renonce à avoir commerce avec le corps, son conjoint; alors seulement elle pourra approcher de la montagne.

« Cette montagne escarpée, d'un accès si difficile, dont le vulgaire ne connaît que la partie inférieure, qu'est-ce autre chose que la Théologie ou la science de Dieu [1] ? »

« Quand l'âme se recueille, dit saint Maxime, et qu'elle s'adonne à la divine contemplation, elle laisse au-dessous d'elle les formes sensibles, les conceptions de l'esprit, et même, j'ose le dire, ses propres actes, *pour recevoir le rayon de la science céleste.* » (*Cent.* V, 69.)

[1] Nous avons montré dans un autre ouvrage comment le mot Théologie avait été employé par les Pères pour désigner cette connaissance supérieure de Dieu due aux lumières de la grâce. *Vie d'Union*, nos 53, 54, 57, 58, 74, 141, etc.

§ 3. — *Saint Augustin, Saint Grégoire le Grand*

22. Dans son livre *De Doctrina Christiana* (l. II, c. 7) saint Augustin énumère les degrés par lesquels l'âme monte jusqu'à la sagesse.

Avant tout il faut par la crainte de Dieu se tourner vers Lui pour connaître sa volonté et savoir ce qu'Il défend et commande. Cette crainte doit nous rappeler la pensée de la mort. Puis il faut que la piété nous rende doux et prêts à recevoir les leçons de l'Écriture. Ensuite doit venir la science : on doit étudier l'Écriture, où l'on apprend qu'il faut aimer Dieu pour Lui-même et le prochain pour Dieu; aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et le prochain comme soi-même. On apprend aussi par l'Écriture qu'étant retenu par l'attache aux choses temporelles on est encore loin de ce grand amour de Dieu et du prochain que l'Écriture prescrit. Alors grâce à la crainte qui fait redouter le jugement de Dieu, grâce à la piété qui nous porte à bien recevoir les enseignements de l'Écriture, on ne peut pas ne pas pleurer sur soi. De là des prières ardentes pour obtenir le secours de Dieu, et l'âme entre dans le quatrième degré, qui est celui de la force, où l'on a faim et soif de la justice et où l'on se détache de l'affection aux jouissances empoisonnées des choses passagères et l'on s'éprend d'amour pour les éternelles, pour le Dieu unique et trine.

En voyant cette Trinité sainte qui brille d'une si vive lumière, et en comprenant qu'on ne peut, vu la faiblesse humaine, soutenir une telle gloire, dans le cinquième degré, qui est le conseil de la miséricorde, on s'applique à purifier son âme, encore agitée et troublée par les souillures qui lui viennent de ses basses passions.

On s'applique alors à pratiquer avec ardeur l'amour du prochain et quand on est arrivé à l'amour des ennemis, on entre dans le sixième degré, où l'œil de l'âme est purifié et rendu capable de contempler Dieu, autant qu'Il peut l'être par ceux qui s'efforcent selon leur pouvoir de mourir au siècle. Car *autant ils meurent au monde, autant ils contemplent Dieu, et autant ils vivent encore au monde, autant ils sont empêchés de contempler Dieu.* Bien que cette lumière qui leur est montrée soit déjà plus certaine et non seulement plus supportable, maïs aussi

plus agréable, cependant *Dieu est toujours vu en énigme* et dans un miroir, parce que tant que nous sommes en cette vie *nous marchons par la foi et non par la vue.* Dans ce sixième degré on purifie si bien l'œil du cœur que l'on préfère la vérité au prochain et à soi-même, on a le cœur si droit, si pur, que l'on ne se détourne pas de la vérité ni pour plaire aux hommes, ni pour éviter aucune sorte de peine.

Alors on monte à la sagesse, qui est le septième degré, et on en jouit dans la paix et la tranquillité.

Cette sagesse, qui est le degré suprême, saint Augustin la définit ailleurs : « La science, dit-il, consiste dans la fuite du mal; et *la sagesse dans la connaissance et l'amour de l'Éternel*, de l'Immuable, qui n'est autre que Dieu. (*Enarr. in* ps. CXXXV, *P. L.*, XXXVII, c. 1760.)

23. Il serait trop long de citer tous les passages de saint Grégoire dans lesquels ce grand Pape, qui fut parmi les Pères de l'Église latine l'interprète le plus sûr et le plus complet de la doctrine mystique, parle des lumières accordées aux contemplatifs. Qu'un seul passage suffise : « Celui qui vit de la vie intérieure, celui-là reçoit *la lumière* de la contemplation; ceux qui, au contraire, se préoccupent à l'excès des choses extérieures, ceux-là ne savent pas quel écoulement de l'éternelle lumière se répand dans l'âme par les fentes de la contemplation [1]. Ce n'est point en effet par des images et des formes sensibles que l'on peut obtenir la lumière invisible. Celui qui aspire à recevoir cette lumière contemplative doit veiller avec un soin extrême à garder son cœur dans l'humilité, à ne jamais se prévaloir de la grâce qui est versée dans son âme. Il doit bien comprendre pourquoi les esprits des contemplatifs sont figurés ici par des fenêtres obliques [2] : c'est que par une fenêtre oblique la lumière pénètre, mais le voleur ne peut entrer; de même les vrais contemplatifs se maintenant toujours dans des sentiments de

[1] Cette lumière qu'obtiennent les contemplatifs, vient de dire le saint Docteur, est bien peu de chose (comparée à la plénitude de lumière qui éclaire les élus), mais ce peu suffit pour dilater leur cœur et augmenter en eux *la ferveur et l'amour.*

[2] Le saint Docteur commente ici ce passage d'Ézéchiel : *Et fenestras obliquas in thalamis*, Ez. XL, 16.

profonde humilité, la lumière de la contemplation a accès dans leurs esprits, mais non l'orgueil. » (*In Ezech.*, l. II, Hom. 5, nº 18.)

CHAPITRE IV

L'état mystique d'après les Docteurs du moyen âge

§ 1er. — *Saint Bernard*

24. Pour saint Bernard désirer le baiser de l'Époux, qu'il appelle le baiser de la contemplation, c'est désirer « l'esprit de sagesse et d'intelligence : l'intelligence pour atteindre jusqu'à Dieu, la sagesse pour goûter ce que l'intelligence aura saisi ». « *La faveur du baiser*, dit-il encore, *renferme ces deux choses, la lumière et l'onction*... Que l'Époux prépare donc ses deux lèvres, sa raison, siège de l'intelligence, et sa volonté, siège de la sagesse, afin de recevoir directement la double grâce du très saint baiser. »

« Il y a dans la bienheureuse contemplation deux sortes de transports, *l'un est dans l'intelligence, l'autre est dans l'affection ; l'un dans la lumière, l'autre dans la ferveur ; l'un dans la connaissance, l'autre dans la dévotion.* »

A ces quelques lignes que nous avons déjà citées ailleurs (*Vie d'union*, nos 151 et 163) ajoutons encore ces autres paroles du saint docteur : « Ce baiser que sollicite l'âme aimante, c'est l'effusion des joies divines » — ces joies sont évidemment des joies d'amour — « c'est la révélation des secrets d'en haut, c'est un admirable et presque inséparable mélange de lumière céleste avec la lumière de l'âme. Aussi je ne veux ni vision, ni songe, ni figure, ni énigme; je dédaigne même l'apparition des anges, car mon Jésus les surpasse par sa beauté et sa majesté. » (*In cantic.*, *Sermo* 2.)

Et saint Bernard indique bien que ces lumières si précieuses et ces douceurs d'amour sont une faveur, une grâce infuse et non pas une contemplation et une union acquises par les efforts de l'âme quand il dit : Qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche·

l'homme ne trouve pas ce cri dans son cœur, il n'est possible qu'à celui qui ayant déjà reçu, ne fût-ce qu'une fois, le baiser spirituel de la bouche de Jésus-Christ, est porté par sa propre expérience à le redire volontiers. A mon avis, celui-là seul qui a reçu cette faveur sait en quoi elle consiste : c'est une manne cachée et seul celui qui en a mangé la désire encore; c'est une fontaine scellée où l'étranger ne puise pas; celui-là seul qui a pu y boire, en a soif encore. » (*In cantic. Sermo* 3.)

§ 2. — *Saint Thomas*

25. Saint Thomas indique bien encore le rôle de l'intelligence et du cœur dans la contemplation lorsqu'il montre le contemplatif fixant sa pensée sur Dieu parce qu'il l'aime; et le saint Docteur déclare en même temps que l'âme doit se disposer à l'acte contemplatif en se rappelant la grandeur et la bonté de Dieu. « La vie contemplative, dit-il, consiste surtout dans une opération de l'intelligence; le nom même de contemplation l'indique, car il signifie vision, regard. Pour arriver à ce regard de la contemplation auquel vise surtout le contemplatif, il se sert des considérations de la raison... Bien que les créatures visibles soient la voie pour arriver à la contemplation du divin, cependant la contemplation, ne consiste pas surtout dans ce qui est la voie (les considérations préalables), mais dans ce qui est le terme de cette voie (le regard sur Dieu). » (III *Sent.* D. 35, q. 1., a. 2, sol. 2.)

La contemplation mystique n'est pas, aux yeux de saint Thomas, une oraison que l'on acquiert et que l'on exerce par le simple usage des facultés de l'âme, puisque le saint Docteur dit toujours, — ce que diront tous les autres docteurs sans exception — qu'elle est l'effet des dons du Saint-Esprit, et il nomme spécialement le don de sagesse. *Contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis et sic contemplatio est sapientiæ actus.* (IV *Sent.* D. 15, 4, a. 1, sol. 2, ad. 1.)

Citons encore quelques paroles de saint Thomas qui vont encore nous montrer quel rôle il attribue dans l'état mystique aux facultés connaissantes et aimantes :

« Le don de sagesse procure une connaissance éminente par une certaine union aux choses divines, auxquelles nous ne

sommes unis que par l'amour, de sorte que celui qui adhère à Dieu ne soit qu'un même esprit avec Lui.

« Le Seigneur dit qu'Il a révélé à ses disciples les secrets de son Père parce qu'ils étaient ses amis. Aussi le don de sagesse présuppose l'amour comme principe et par là il est dans l'affection; mais quant à son essence il est dans la connaissance. De là suit que l'acte de la sagesse paraît être ici-bas et là-haut de contempler les choses divines aimées et par elles de juger les autres choses, non seulement pour ce qui est spéculatif, mais aussi pour ce qui est de la pratique ». (III *Sent.* D. 35, q. 2, a. 1, sol. 3. *Cf. ib.* D. 36, q. 1, a. 3., c. et ad. 4. — 2. 2. q. 45, a. 5.)

« Le désir de la contemplation naît de l'amour de l'objet à contempler; ainsi la vie contemplative ne va pas sans l'amour. Cependant si la contemplation requiert l'amour, elle consiste essentiellement dans un acte de la faculté connaissante; aussi saint Grégoire dit : La vie contemplative consiste à s'attacher de tout son cœur à l'amour de Dieu et du prochain et à se reposer des œuvres extérieures de façon à ne pas prendre son plaisir dans l'action, mais foulant aux pieds tout souci, s'embraser du désir de contempler la face du Créateur. » (III *Sent.* D. 35, q. 1, a. 2, sol. 1.)

« Le mot intelligence semble ne désigner que la simple perception; le mot sagesse indique une pleine certitude pour juger de ce qui a été perçu. Mais on ne peut juger de ce qu'on a ainsi connu que par des choses supérieures, auxquelles celui qui est sage est spirituellement uni, si bien qu'étant comme placé dans un lieu supérieur, il juge de toutes choses. *Cette union aux choses divines se fait par l'amour.* Donc la sagesse a pour principal objet les choses divines, qui causent une délectation produite par l'amour qu'on a pour elles. Quant à l'intelligence, elle a pour objet indifféremment tout ce qui est perçu par l'esprit; en soi l'intelligence (et par conséquent le don d'intelligence) n'entraîne pas le plaisir causé par l'amour. » (III *Sent.* D. 35, q. 2, a. 2, sol. 3.) Voilà pourquoi le saint Docteur attribue la contemplation mystique, qui se fait dans l'amour, plus au don de sagesse qu'à celui d'intelligence.

Il dit encore : « De même qu'une lampe ne peut briller que si le feu est allumé, de même la lampe spirituelle ne brille que si elle est enflammée du feu de la charité. Ainsi la chaleur précède

la lumière, et c'est par la chaleur de la charité qu'est produite la connaissance de la vérité ». (*In Ev. Joan.* V, l. VI.)

26. Mais si l'amour est le principe de la sagesse et donne au contemplatif la pleine lumière, en retour la lumière obtenue par le don de sagesse accroît l'amour : « Il y a, dit saint Thomas, une connaissance de la vérité qui est affective, produisant l'amour de Dieu; elle appartient au don de sagesse. » (1. q. 64, a. 1. c.)

La contemplation mystique étant le fruit des dons exige une action particulière de l'Esprit-Saint; le propre des dons est en effet de disposer l'âme à recevoir les impulsions divines et sous ces impulsions à produire des actes, qui sont ici surtout des actes de foi et d'amour.

« L'homme est agi par le Saint-Esprit, dit saint Thomas, mais de telle sorte qu'il agit lui-même, puisqu'il est un être libre : aussi a-t-il besoin d'un *habitus : Homo sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii : unde indiget habitu.* (1. 1. q. 68, a. 3, ad. 2.) Et commentant le mot de saint Paul : tous ceux qui sont agis par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu (*Rom.*, VIII, 14), saint Thomas dit : « Non seulement l'homme spirituel est instruit par le Saint-Esprit de ce qu'il doit faire, mais encore son cœur est mû par ce divin Esprit... il est poussé à l'action non pas principalement par le mouvement de sa propre volonté, mais par l'impulsion du Saint-Esprit. » Et il dit ailleurs : « Les qualités propres du Saint-Esprit se trouvent dans l'homme spirituel comme les qualités du feu se trouvent dans le charbon enflammé. » (*In Joan.* III.)

27. Mais pour que l'action du Saint-Esprit se produise, pour que cet Esprit d'amour et de sainteté transforme ainsi celui dans lequel Il opère, il faut qu'Il ne rencontre pas d'obstacles qui s'opposent à son action :

« Les dons sont des biens que Dieu lui-même nous donne, mais pour que les dons puissent exercer leurs actes, il faut que l'homme soit affranchi de ce qui est mauvais : *Quamvis dona sint quædam bona a Deo data, tamen ad hoc quod possint habere debitas operationes, oportet quod a malis liberetur homo.* (III *Sent.* D. 34, q. 1, a. 6, ad 3.)

Cette pureté de l'âme est nécessaire, non seulement pour l'exercice du don de sagesse, qui présuppose un amour pur et

ardent, mais aussi pour le don d'intelligence. « Le don d'intelligence exige une telle pureté de cœur que celui-ci non seulement soit exempt de la séduction des passions, — pureté que ne donne pas le don d'intelligence, il la présuppose acquise par les œuvres de la vie active — mais encore que l'âme soit affranchie des erreurs, et aussi des représentations de l'imagination et des concepts intellectuels (des raisonnements) : de toutes ces choses, comme l'enseigne saint Denys, ceux qui tendent à la divine contemplation doivent s'éloigner. » (III *Sent.* D. 34, q. 1, a. 4.)

28. Saint Thomas vient de dire que la pureté de l'âme est présupposée acquise par les œuvres de la vie active parfaite : *Munditia... præsupponitur per vitam activam perfectam ;* c'est l'enseignement constant du saint docteur que les vertus de la vie active précèdent et préparent la vie contemplative. « La vie active est une disposition à la vie contemplative; aussi saint Isidore a dit : Celui qui d'abord profite bien dans la vie active monte jusqu'à la contemplation. C'est pourquoi tant que l'homme n'est pas parvenu à la perfection de la vie active, on ne peut trouver en lui la vie contemplative, ou bien ce n'est qu'un commencement encore bien imparfait. Mais quand la vie active est parfaite, alors les œuvres des vertus morales sont devenues faciles; elles n'empêchent plus de vaquer à la contemplation. Cependant selon que l'on est plus ou moins parfait dans la vie active, on peut plus ou moins mêler la vie active à la vie contemplative. Il est du devoir des supérieurs d'être parfaits dans l'une et l'autre vie; car, médiateurs entre Dieu et le peuple, ils reçoivent de Dieu par la contemplation, et ils donnent au peuple par l'action; aussi faut-il qu'ils soient parfaits dans la pratique des vertus morales. Il en est de même des prédicateurs; autrement les uns et les autres seraient indignes d'assumer leurs charges ». (III *Sent.* D. 35, q. 1, a. 3, sol. 3.)

« Il en est, dit-il encore, qui s'adonnent surtout aux œuvres de la vie active tout en accomplissant de temps en temps les actes de la contemplation; d'autres appréciant moins les œuvres de la vie active, s'adonnent principalement à la contemplation; d'autres s'appliquent aux deux. Cependant il est certaines œuvres qui requièrent l'une et l'autre, comme la prédication et l'enseignement; ces œuvres, en effet, commencées par la

contemplation se terminent par l'action comme les effets procèdent de leur cause. » (III *Sent.* D. 35, q. 1, a. 1, ad 5.)

« L'exercice des vertus morales et intellectuelles précèdent les dons, car par là même que l'on se conduit bien selon les règles de la raison, on est disposé à bien se conduire à l'égard de Dieu. » (1. 2. q. 68, a. 8, ad 2.)

Ce qu'est la vie du contemplatif, saint Thomas le montre dans le passage suivant : « Par la considération des causes les plus élevées juger des causes inférieures et les bien ordonner, c'est un exercice humain, qui se fait par la sagesse, vertu intellectuelle. Mais s'unir à ces causes très élevées en leur devenant semblable — de cette manière celui qui s'unit à Dieu, ne fait qu'un avec Dieu — et par là même pouvoir ensuite de l'intime de soi-même » de ce fond où réside le Dieu auquel on est uni, « tirer des jugements, et non seulement apprécier les choses connaissables, mais ordonner ses propres actions, gouverner ses passions, ceci est au-dessus du mode humain et se fait par le don de sagesse ». (III *Sent.* D. 34, q. 1, a. 2.)

29. De ces textes et de ceux que nous avons donnés ailleurs, il résulte clairement que saint Thomas ne considère nullement la contemplation mystique comme l'ont considérée un si grand nombre d'auteurs depuis le XVIIe siècle, comme un état en dehors de la voie ordinaire, comme une faveur du genre des grâces *gratis datæ*, réservée à un petit nombre et requérant une vocation toute spéciale. D'après lui, la contemplation est le fruit naturel des dons du Saint-Esprit quand ceux-ci ont acquis leur développement dans l'âme fidèle. Lorsque cette âme, grâce aux œuvres de la vie active et à la pratique des vertus s'est purifiée, qu'elle a acquis un ardent amour, et qu'elle a éloigné les obstacles qui s'opposaient au libre exercice des dons du Saint-Esprit, cet Esprit divin lui communique les lumières du don de sagesse et lui met dans le cœur un amour nouveau. Il la transforme en lui-même, comme le feu transforme le charbon qu'il enflamme; et ainsi la vie contemplative est le propre de l'amour parfait [1].

[1] On pourra trouver dans la *Vie d'union* d'autres textes du saint docteur exprimant la même doctrine. Nous avons voulu n'alléguer ici que les passages que nous n'avions pas cités dans cet ouvrage.

§.3. — *Saint Bonaventure*

30. On trouve dans saint Bonaventure la même conception de la contemplation mystique que dans saint Thomas. La description qu'il fait du don de sagesse et de ses effets montre qu'il y voit le principe des douceurs que goûte l'âme contemplative, et ces douceurs il les explique et par une connaissance donnée à l'âme, différente de la connaissance obtenue par le raisonnement, et par des sentiments d'amour. « Le mot sagesse, dit-il (III *Sent.* Dist. 35, a. 1. q. 1), pris dans le sens propre, désigne la connaissance expérimentale de Dieu. C'est là l'un des sept dons du Saint-Esprit, qui s'exerce quand l'âme goûte la suavité divine. Pour que l'âme éprouve ces goûts intimes qui produisent la délectation, il faut qu'il y ait *union par la faculté affective* et *perception par la faculté connaissante*... Les actes du don de sagesse sont donc *partie intellectifs et partie affectifs ; ils commencent dans l'intelligence, ils s'achèvent et se complètent dans l'affection ;* le goût en effet, c'est la connaissance expérimentale de ce qui est bon et doux. L'exercice du don de sagesse, c'est donc surtout un acte de la faculté affective... Saint Grégoire dit que la fonction de la sagesse est de ranimer l'âme, Denys déclare que « le propre de cette sagesse est d'être sans raison, parce que l'idée que nous nous formons de Dieu par négation et soustraction — et non par le raisonnement — dispose bien mieux à l'aimer que la connaissance affirmative », que fournit la raison.

Parlant ailleurs de ce don de sagesse (*Coll. de Donis Spir. Sancti*, 9) le saint Docteur écrit : « Il est vrai que ce don vient de Dieu, mais si tu veux l'avoir, il faut que tu le désires, car la sagesse n'entre que dans l'âme qui aspire très vivement à la posséder, et à cette âme elle n'est pas refusée ».

Traitant du don d'intelligence, « l'effet de ce don, dit-il, est d'élever l'âme à la contemplation de la souveraine Vérité, à l'aide d'une lumière, qui fait non seulement accepter cette Vérité, mais, une fois acceptée, la fait comprendre comme elle doit être comprise... L'objet du don d'intelligence est donc le Vrai éternel... l'acte de ce don est de contempler le vrai cru par la foi, pour le faire croire plus pieusement et le faire aimer plus ardemment ». (III *Sent.* Dist. 35, q. 3).

Dans son célèbre opuscule *Itinerarium mentis ad Deum* le Docteur séraphique trace la voie qui conduit l'âme jusqu'à Dieu, auquel elle doit s'unir dans une contemplation toute d'amour. A cette contemplation on doit se disposer par la considération d'abord des œuvres de Dieu, puis de Dieu lui-même; cependant elle ne sera pas le fruit des efforts humains, ni le résultat des méditations, mais un don très précieux de Dieu et l'œuvre de l'Esprit-Saint; c'est une mystique sagesse et un amour communiqué par ce divin Esprit, amour qui porte son feu jusqu'au fond des entrailles et qui donne une paix au-dessus de tout sentiment. Dieu, dit encore le saint Docteur, invite tous les vrais spirituels à se perdre ainsi en Lui dans les transports de l'amour : *Omnes viros vere spirituales Deus... invitat ad hujusmodi transitum et mentis excessum.*

31. On comprend donc ce qu'enseigne ailleurs le saint Docteur et ce qui résume si bien, du reste, l'enseignement de tous les Maîtres : « La contemplation est une faveur, mais une faveur à laquelle on doit se disposer en se séparant de toutes les créatures et, s'il était possible, de soi-même. C'est là l'union suprême, qui se fait par l'amour. *Contemplatio fit per gratiam ; tamen ad hoc juvat industria, scilicet ut se separet homo ab omni eo quod Deus non est et etiam a seipso, si possibile est. Et hæc est suprema unitio per amorem.* (*In Hex.* col. II, n. 30.)

Dans ce même ouvrage, saint Bonaventure distingue les trois états que l'on trouve dans l'âme fidèle : celui de la prudence naturelle et raisonnable, où l'âme gouverne ses puissances et ses sentiments en s'éclairant des lumières de la raison : *industriæ cum natura ;* celui de la prudence opérant aussi selon le mode naturel, mais fondée sur la foi, où l'âme se dirige par les lumières que la grâce lui donne, *industriæ cum gratia ;* enfin celui de la grâce surpassant la nature et l'industrie humaine : *gratiæ super naturam et industriam ;* « c'est l'état où l'âme élevée au-dessus de soi et se dégageant d'elle-même, reçoit les divines illuminations et contemple au-dessus d'elle ce qu'il lui est donné de contempler; par là elle monte dans les hauteurs, elle s'élève jusqu'aux choses divines. Il y a alors trois choses : réception des grâces, illumination, union : *quando scilicet anima supra se elevata est et se deserta suscipit divinas illuminationes, et supra se speculatur quod sibi datum est ; et ex hoc surgit in divina sive*

sursum agitur. Ista tria sunt : susceptio, revelatio, unio. (*In Hexam.* col. XXII, n. 23, 26, 27.)

Le saint Docteur montre encore dans son traité « *De perfectione vitæ ad sorores* » (ch. V) comment la prière doit aboutir à l'oraison mystique. Il dit, en effet, à l'âme religieuse : sois constante et fervente dans l'oraison « jusqu'à ce que tu puisses pénétrer dans la maison de Dieu, et que là, ayant goûté combien le Seigneur est doux, tu te jettes dans ses bras, que tu Lui donnes les baisers de la dévotion la plus tendre et qu'ainsi, séparée de toi-même, toute ravie au ciel, toute transformée dans le Christ, tu ne puisses plus retenir ton âme». C'est bien évidemment une oraison toute d'amour que décrit ici saint Bonaventure, d'un amour enflammé, auquel on doit se préparer, mais que Dieu seul communique à ceux qu'Il prend avec Lui, qu'Il introduit dans le secret de sa demeure.

Ailleurs il dit encore : « Bien que la pratique de toutes les vertus semble tendre à la perfection, cependant la prière a cela de particulier qu'elle tend à porter l'âme à Dieu par toute son intelligence, tout son amour, toute sa mémoire; l'âme se détachant de tout le reste, cherche par la prière à s'unir à Dieu seul. Il suit de là que la prière est parfaite quand l'âme obtient ce qu'elle recherche en priant, savoir que, dégagée de toutes les choses inférieures, elle s'unisse uniquement à Dieu, ne voulant et ne pouvant penser qu'à Lui ». (*De prof. rel.* II, 72.)

32. Dans son commentaire sur le *Livre des Sentences*, saint Bonaventure expose la même doctrine.

Après avoir expliqué que l'âme humaine, même avant la chute originelle, ne pouvait voir Dieu en Lui-même, ce qui est réservé à l'état de gloire, le Docteur séraphique ajoute :

« Je le reconnais cependant, le regard de l'âme peut se fixer sur Dieu de telle sorte qu'elle ne voie rien en dehors de Lui; mais même dans ce cas, elle ne découvre pas le pur éclat de la lumière divine, car alors même qu'elle s'élève ainsi vers Dieu, elle demeure dans les ténèbres. Cette connaissance plus élevée, elle l'obtient par l'oubli de toutes choses. C'est ce que Denys enseigne dans son livre de la théologie mystique, et il appelle cette connaissance la savante ignorance. Dans cet état, le cœur s'embrase d'un admirable amour. Ceux-là le comprennent qui éprouvent de temps à autre les transports anagogiques.

Cette manière de connaître Dieu, je crois que *tout fidèle ici-bas doit y aspirer :* si Dieu lui accorde quelque chose de plus, ce sera alors un privilège spécial, en dehors de la loi commune. » (II *Sent.* D. 73, a. 2, q. 3, ad 6.)

On ne sort donc pas de la loi commune, ou, pour parler le langage moderne, de la voie commune, quand on obtient cette connaissance mystique à laquelle tous les fidèles doivent aspirer; on a reçu alors non pas une grâce extraordinaire, comme tant de modernes le soutiennent à tort, mais une grâce éminente. C'est ce que déclare expressément le Docteur séraphique dans ce même article, où il réserve aux visions et apparitions les noms de grâces spéciales, c'est-à-dire extraordinaires.

« Il y a quatre manières de connaître Dieu : par la foi, par la contemplation, par une apparition, par la claire vision. La première est une grâce commune, *primum est gratiæ communis ;* la seconde est une grâce éminente, *gratiæ excellentis ;* la troisième une grâce d'un genre spécial, *gratiæ specialis;* la quatrième est de la gloire consommante. » (*Ibid. in c.*)

33. Cette connaissance supérieure de Dieu et l'union amoureuse qui l'accompagne sont le fruit des dons du Saint-Esprit. Tous les grands Docteurs l'enseignent expressément, saint Bonaventure le déclare également, comme nous l'avons vu, et déclare aussi que ce sont les dons qui établissent l'âme dans la perfection. « Les *habitus* des vertus, dit-il, disposent surtout à la vie active; les *habitus* des dons préparent au repos contemplatif. » (*Breviloq.* p. 5, cap. VI, n. 6.)

« Les vertus s'exercent dans l'état des imparfaits tandis que les dons conduisent l'homme à l'état de perfection : il s'ensuit que les dons sont plus parfaits que les vertus, comme l'état des profitants est plus parfait que celui des commençants. » (III *Sent.* D. 34, p. 1, a. 1.) « Les âmes qui n'ont pas été élevées à la contemplation, dit-il encore, sont comme dans l'hiver; celles qui sont élevées à une contemplation médiocre sont comme dans le printemps; celles qui sont élevées jusqu'aux transports extatiques [1] sont comme dans l'été, et elles récoltent

[1] Par transports extatiques, le saint Docteur n'entend pas l'extase, mais des élans d'amour qui font que l'âme s'oublie pour ne penser qu'au Bien-Aimé. (V. *Vie d'union,* nº 218. Cf. infra nº 204.)

les fruits de l'automne, car elles sont arrivées au repos. » (*In Hexam.*, n. 9, 10, 11.)

CHAPITRE V

Enseignement de sainte Thérèse sur l'état mystique

34. On ne peut traiter cette question de la nature de l'état mystique sans exposer sur ce point la doctrine des plus illustres auteurs spirituels du XVIe siècle, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix [1].

§ 1er. — *Distinction faite par sainte Thérèse entre les oraisons acquises et les oraisons infuses*

35. Sainte Thérèse revient souvent, dans ses écrits, sur la distinction fondamentale qui existe entre les oraisons qu'on peut acquérir en faisant effort, et celles qui exigent des éléments infus et par là même que nos seuls efforts, même aidés de la grâce commune, ne peuvent nous procurer. Elle appelle ces dernières *surnaturelles ;* ce sont celles que, de nos jours, on nomme les oraisons mystiques. Après avoir dit que les sentiments de tendresse, les larmes, la méditation sont choses qui, avec l'aide de Dieu, se peuvent acquérir ici-bas — *que aca*

[1] Dans tous les passages que nous citons de ces deux grands Mystiques, nous nous rapprochons autant que possible du texte original; aussi nos phrases seront moins élégantes que celles des autres traducteurs; nous voulons avant tout qu'elles soient très fidèles : dans ces matières si délicates, il suffit souvent d'un mot ajouté ou mal traduit pour que la pensée ne soit plus exactement rendue. En citant sainte Thérèse, nous indiquons les références d'après la nouvelle et excellente édition de ses œuvres de Burgos, qui sont en cours de publication. Dans le *Chemin de la perfection*, Bouix compte deux chapitres, le IVe et le Ve, là où les autres éditeurs n'en marquent qu'un, sainte Thérèse elle-même s'étant corrigée et ayant indiqué que ces deux chapitres devaient être réunis en un seul. Il s'ensuit que, à partir du chapitre V, l'édition Bouix est d'un chapitre en retard. Si donc nous indiquons le chapitre XXX ce sera le XXXIe de l'édition Bouix.

podemos adquirir — elle déclare qu'elle va parler des grâces surnaturelles : « J'appelle *surnaturel* ce qui ne peut s'acquérir — *no se puede adquirir* — par nos efforts, quelque grands que soient ces efforts. Mais on peut s'y disposer, et on doit regarder comme chose très importante de s'y disposer. » Puis elle énumère comme oraisons surnaturelles le recueillement (passif), la quiétude [1], etc. (*Lettre* au P. Rodr. Alvarez. *Relacion* V. page 31.)

Dans le livre de sa *Vie* (chap. x, p. 70), voulant distinguer l'oraison qu'elle nomme la théologie mystique d'une autre qu'elle avait eue auparavant et qui est certainement l'oraison affective, elle dit : « J'avais eu, auparavant d'une manière continue, une tendresse de dévotion, qu'en partie, me semble-t-il, on peut se procurer... Il me semble que pour cela nous pouvons beaucoup nous aider nous-mêmes en considérant notre bassesse, notre ingratitude, etc. » Elle appelle encore acquise — *adquirida* — cette dévotion que l'on obtient en faisant de la sorte agir l'entendement (chap. xii, p. 80). Dans la théologie mystique, au contraire, Dieu intervient directement; Il fait cesser le raisonnement en accordant les lumières. Il fournit à l'âme de quoi admirer et de quoi s'occuper (chap. xii, p. 88). Au chapitre xiv (p. 104) elle appelle encore *surnaturelle* l'oraison qu'elle symbolise par la deuxième eau ou deuxième manière d'arroser le jardin, et elle déclare qu'elle voudrait pouvoir bien expliquer la différence qu'il y a entre le secours général (donné par Dieu aux âmes qui méditent) et le secours particulier (qui produit la contemplation). (P. 103.)

Traitant de la quiétude, dans le *Chemin de la perfection* (chap. xxxi, p. 143) elle dit : « C'est une chose surnaturelle et que nous ne pouvons nous procurer, quelques efforts que nous fassions. » — « Ne pensez pas, par vos propres forces et votre application, pouvoir aller jusque-là. » (Chap. xxxii, p. 156.)

Dans le *Château de l'âme*, à la quatrième demeure, sainte Thérèse insiste fortement sur ce principe de distinction entre ce qu'elle nomme les *contentements*, émotions suaves que nous

[1] Ceux-là sont en contradiction manifeste avec sainte Thérèse qui appellent ces diverses oraisons contemplatives ici décrites par la sainte, contemplation acquise.

acquérons — *adquirimos* — par de pieuses considérations et qui procèdent de notre nature — *procede de nuestro natural* (p. 46) — et les goûts que Dieu produit directement dans l'âme. Elle donne cette différence comme la marque caractéristique des oraisons supérieures, qu'elle nomme encore ici surnaturelles [1] (chap. III, 59).

§ 2. — *Les oraisons extatiques*

36. Au-dessus des oraisons *surnaturelles* auxquelles on doit se disposer, il en est d'autres qui sont des faveurs vraiment *extraordinaires*, car, d'après la Sainte, on ne doit pas les désirer; ce sont celles où l'on perd l'usage des sens : l'union qui est le premier degré de l'extase, l'extase proprement dite, le ravissement, le vol d'esprit.

Nous allons voir que sainte Thérèse parle bien diversement des premières et des secondes.

Elle en note très clairement la différence, quand, faisant successivement la description des divers états d'oraison, elle aborde les oraisons extatiques, en premier lieu celle *d'union*. (*Vie*, ch. XVIII, p. 129.)

Elle déclare d'abord qu'elle sent plus vivement le besoin du secours divin pour expliquer ces nouveaux modes d'oraison.

« Dans l'oraison précédente — c'était le sommeil des puissances, oraison surnaturelle mais non extatique, que la Sainte appelle la troisième eau ou troisième manière d'arroser le jardin — l'âme sent qu'elle n'est pas morte entièrement, je dis : pas entièrement, car elle est cependant morte au monde. Mais, comme je l'ai dit, *elle a assez l'usage des sens* pour comprendre qu'elle est dans le monde et pour sentir sa solitude, et elle se sert de l'extérieur pour donner à entendre au moins par des marques visibles [2] ce qu'elle éprouve. Dans toutes les oraisons

[1] Sans le savoir sainte Thérèse s'accorde admirablement avec les théologiens, puisque ceux-ci donnent comme principe de la contemplation les dons du Saint Esprit et indiquent, comme caractère distinctif des dons, le mode ultra-humain, selon lequel l'âme reçoit lumières et impulsions directement de Dieu sans le secours du raisonnement.

[2] « Por senas », par exemple, par son attitude, par ses soupirs, etc.

dont j'ai parlé jusqu'ici » — oraisons surnaturelles mais non extatiques — « le jardinier doit fournir quelque travail; il est bien vrai que dans les dernières » — quiétude et sommeil des puissances — « le travail se fait avec tant de charmes et de gloire [1] qu'on voudrait ne jamais le cesser; c'est moins un travail que de la gloire.

« Ici — dans l'oraison qu'elle entreprend de décrire — il *n'y a plus d'usage des sens*, « aca no hay sentir », l'âme est toute à la jouissance sans comprendre ce dont elle jouit. Elle voit qu'elle jouit d'un bien qui renferme tous les biens, mais qui reste incompréhensible. *Tous les sens sont absorbés dans cette jouissance, si bien qu'aucun ne garde assez de liberté pour pouvoir s'occuper d'autre chose soit à l'intérieur, soit à l'extérieur.* Auparavant il leur était possible, comme je l'ai dit, de donner quelques signes extérieurs des jouissances qu'ils éprouvaient, mais maintenant le plaisir que l'on goûte est sans comparaison plus grand et peut bien moins se manifester : *le corps n'a plus de pouvoir* et *l'âme ne peut communiquer par lui ce qu'elle ressent...*

« Quand il y a ainsi union de toutes les puissances, l'âme ne pourrait, quand même elle le voudrait, manifester sa joie; si elle en est capable, ce n'est plus l'union. Quant à la nature et au mode de cette oraison qu'on appelle union [2] je ne saurais les

[1] Les Espagnols emploient d'ordinaire le mot gloire pour désigner le bonheur céleste; ici gloire veut dire bonheur.

[2] Le Père Poulain (*Grâces d'or.* XVIII, 3) nous a reproché, à nous et à d'autres, d'avoir commis une méprise en attribuant à l'union ce que la Sainte dit ici de la quatrième eau (ch. XVIII et XIX de sa *Vie.*) D'après lui cette quatrième eau serait l'extase. Ce serait au chapitre XVI qu'elle décrirait l'union; la Sainte l'aurait confondue avec le sommeil spirituel, donnant ainsi au sommeil spirituel un sens différent de celui qu'elle lui attribue dans les autres passages où elle en parle. Il conclut de là que l'union de sainte Thérèse, qu'il appelle l'union pleine, ne diffère de la quiétude que par le degré d'intensité et l'absence de distractions. La méprise n'est pas de notre côté : qu'on lise le texte espagnol, en conviendra qu'il n'y a aucun doute possible. En effet c'est Bouix et non pas sainte Thérèse, comme l'a cru et dit cet auteur, qui à la fin du ch. XVIII emploie le mot extase. La Sainte, au contraire, déclare expressément dans ce chapitre qu'elle décrit l'oraison *à laquelle on donne le nom d'union « que llaman union »;* elle la *décrit absolument comme elle décrit ce qu'elle appelle aussi l'union dans la cinquième Demeure; employant souvent les mêmes expressions;* on va le voir tout à l'heure. Au ch. XVI elle déclare non moins expressément qu'elle décrit

faire comprendre... Dans les commencements c'est presque toujours à la suite d'une longue oraison mentale que cette eau céleste tombe du ciel...

6... « Pendant qu'elle cherche son Dieu, l'âme se sent avec un très grand et très suave plaisir comme *défaillir* tout entière, c'est une *espèce d'évanouissement ;* elle va perdant la respiration et toutes les forces corporelles, si bien qu'elle ne peut même remuer les mains qu'avec beaucoup de peine. Ses yeux se ferment sans qu'elle le veuille; si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien;... elle entend, mais elle ne comprend pas ce qu'elle entend. *Elle ne se sert en rien de ses sens ;...* toutes ses forces extérieures se perdent et par là s'augmentent celles de l'âme, afin qu'elle puisse mieux jouir de sa gloire.

7... « Que l'on remarque bien que, du moins à mon avis, cette suppression de toutes les puissances, même dans le cas où elle se prolonge davantage, est toujours de courte durée. Quand elle dure une demi-heure c'est beaucoup; pour moi je ne crois pas y être demeurée jamais aussi longtemps...

8... « L'âme se représente alors être tout près de Dieu, et il lui en reste une certitude telle qu'elle ne peut en aucune manière ne pas le croire. Toutes ses puissances défaillent; elles sont tellement suspendues, qu'on ne peut en aucune façon comprendre qu'elles opèrent... La volonté doit être bien occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime...

XIX, 1... « Sans *que l'âme le veuille on a fermé la porte à tous les sens*, afin qu'elle puisse mieux jouir de son Dieu... *elle ne voit ni n'entend.* »

le sommeil spirituel, et tout ce qu'elle en dit dans les divers endroits de ses œuvres concorde parfaitement; ce serait très injustement, à notre avis, qu'on l'accuserait de s'être contredite sur ce point. Enfin c'est au ch. XX qu'elle commence à parler de l'extase proprement dite, et à montrer ce qui la différencie de l'union qu'elle vient de décrire; là encore le doute n'est pas possible. Du reste si elle ne voyait dans l'union qu'une quiétude plus intense et sans distraction, elle n'aurait pas dit et répété qu'on doit désirer la quiétude, et qu'on ne doit pas désirer l'union. — Depuis que fut écrite cette note dans la première édition, 1903, les Carmélites ont donné une nouvelle traduction des *Œuvres de sainte Thérèse*, 1907; elles ont reconnu comme nous, la grosse erreur du P. Bouix, reproduite par le P. Poulain. Celui-ci a maintenu cependant son interprétation. *Grâces d'or.* (XVII et XVIII.)

37. Dans la *Cinquième Demeure* du Château (ch. I), la Sainte explique de la même manière l'oraison d'union.

3. « Dans l'union, le peu de temps qu'elle dure, l'âme demeure comme *privée de l'usage de ses sens*, et elle n'a pas le pouvoir de penser à rien, quand même elle le voudrait. Elle n'a besoin d'aucun artifice pour suspendre ses pensées; elle ne comprend même pas comment elle aime, ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle veut, elle est de tout point morte au monde... elle est arrachée à toutes les opérations qu'elle pourrait accomplir dans son corps... *on dirait qu'elle en est séparée*... 8... Cette âme, vous le voyez, Dieu la rend toute niaise, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse, car *elle ne voit ni n'entend*, ni elle ne comprend, tant qu'elle est dans cet état, mais cet état est toujours de courte durée... 10. Dieu ne *veut pas que l'on ouvre la porte des puissances et des sens*, Il veut que tous soient endormis lorsqu'Il entre ainsi dans le centre de l'âme. » La Sainte répète ici, nº 9, ce qu'elle avait dit au chap. XVIII de sa *Vie*, que c'est pour avoir été favorisée de cette oraison qu'elle comprit, à n'en pouvoir douter, que Dieu est présent à nos âmes.

38. Sainte Thérèse fait encore une description de cette oraison dans sa lettre au P. Rodrigue Alvarez, description tout à fait conforme aux deux premières. « Quand il y a union de toutes les puissances, celles-ci ne peuvent agir : l'entendement est comme épouvanté, la volonté aime plus qu'elle ne comprend; mais on ne peut comprendre, de façon à le dire, ni si l'on aime, ni ce que l'on fait. De mémoire, il me semble qu'il n'y en a plus; plus de pensée; *les sens ne sont plus éveillés*, on dirait *qu'on les a perdus*, tout cela, à mon avis, afin que l'âme soit tout entière à sa jouissance; c'est pour cela que, pendant ces courts instants, on n'a plus de sens... Extase et suspension sont, à mon avis, la même chose; je me sers du mot suspension pour ne pas employer celui d'extase, dont on s'épouvante; mais l'union dont je viens de parler peut bien, elle aussi, s'appeler vraiment une suspension; la différence qu'il y a entre l'union et l'extase, c'est que cette dernière dure plus longtemps et se fait plus sentir à l'extérieur; on va perdant la respiration, on ne peut ni parler ni ouvrir les yeux. Il est bien vrai que *la même chose arrive dans l'union*, mais l'extase produit cet effet avec une force beaucoup plus grande. » La Sainte avait déjà dit au livre de sa *Vie*

(ch. XVIII, p. 132) que le vol d'esprit et l'union ne diffèrent que du plus au moins, comme un grand feu d'un petit.

39. Il est donc impossible de le contester, l'union dont parle sainte Thérèse, dans les passages que nous venons de citer, est une oraison extatique; ce n'est que le premier degré de l'extase, car on peut encore résister, bien qu'avec peine (*Vie*, XX, p. 146), mais si l'on ne résiste pas, on perd l'usage des sens et l'on est vraiment en extase. Saint François de Sales avait compris comme nous la doctrine de la Sainte. « La Bienheureuse Mère Thérèse dit excellemment que l'union étant parvenue jusqu'à cette perfection que de nous tenir pris et attachés avec Notre-Seigneur, n'est point différente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit, mais qu'on l'appelle seulement union ou suspension ou pendement quand elle est courte, et quand elle est longue, on l'appelle extase ou ravissement. » (*Amour de Dieu*, VIII, 3.)

40. Il était nécessaire de bien exposer ce que sainte Thérèse entendait par l'oraison d'union : sans cela, on ne comprendrait pas pourquoi elle parle si différemment, comme on va le voir, de cette oraison et des oraisons purement mystiques. Faute d'avoir noté ces différences, nombre d'auteurs, et Bossuet entre autres, ont commis de regrettables confusions.

Cette oraison d'union extatique, sainte Thérèse, nous le répétons, ne veut pas qu'on la désire. Elle le déclare à deux reprises différentes (Ve *Demeure*, ch. III, p. 86, 87, et *Fondat.*, ch. V, p. 44) et nettement dans les deux cas. La raison qu'elle en donne est excellente : sans doute il faut désirer monter jusqu'aux demeures supérieures (IVe *Dem.*, ch. I), mais « le *Seigneur peut conduire les âmes à ces demeures sans les faire passer par ce sentier abrégé* » qui est l'union extatique (Ve *Dem.*, ch. III, p. 87). Aussi la Sainte qui avait dit à ses Filles (Ve *Dem.*, ch. I, p. 69) que grâce à Dieu elles entraient presque toutes dans cette cinquième Demeure, avait ajouté qu'à un petit nombre seulement arrivaient certaines choses dont elle allait parler, et ces choses dont elle voulait parler, il n'y a qu'à lire ce chapitre et le suivant pour s'en convaincre, c'étaient les faveurs de l'union extatique. Du reste ceci concorde tout à fait avec ce qu'elle dit ailleurs (*Fondat.*, ch. IV) : si

presque toutes ses Filles arrivaient à la contemplation parfaite, quelques-unes seulement étaient élevées jusqu'à l'extase.

Sainte Thérèse dit encore : « Malgré tout ce que j'ai dit, il reste encore quelque obscurité sur cette cinquième Demeure, or il y a tant d'avantages à entrer dans cette Demeure, qu'il sera bon de ne pas laisser sans espérance ceux à qui le Seigneur n'accorde pas des faveurs aussi surnaturelles » — que l'union extatique. — « En effet la véritable union peut très bien s'acquérir, avec l'aide de Dieu, si nous nous efforçons de n'avoir pas d'autre volonté que la volonté divine » p. 86. Ainsi ceux qui ne sont pas élevés à l'union extatique, ne doivent pas désespérer d'entrer dans cette Demeure, si avantageuse à habiter; ils y entreront s'ils renoncent fidèlement à leur propre volonté, et là-dessus sainte Thérèse, afin, dit-elle, qu'il ne reste aucune obscurité sur ce qu'est la cinquième Demeure, se met à expliquer l'union de conformité à la volonté divine.

41. Voilà donc la pensée de sainte Thérèse, les faveurs extatiques ne doivent pas être désirées, parce que l'on peut, sans elles, atteindre la sainteté. Ce sont des faveurs exceptionnelles qui ne sont point comprises dans la providence ordinaire de Dieu sur ses élus. Comme nous le dirons plus loin, Dieu peut communiquer des lumières mystiques très élevées et une grande puissance d'amour sans que l'usage des sens soit suspendu. Il peut conduire l'âme jusqu'à l'union transformante, au mariage spirituel, sans lui accorder de ravissements. Saint François de Sales fait la même remarque. « Plusieurs Saints sont au ciel qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation. » (*Amour de Dieu*, VII, 7.)

§ 3. — *Les oraisons purement mystiques*

42. Pour ce qui regarde les oraisons que nous appellerons purement mystiques, oraisons beaucoup plus communes, et qui n'ont rien d'exceptionnel, sainte Thérèse, en cela d'accord avec les autres Maîtres, les présente comme très désirables; elle ne cesse d'exciter ses Filles à y aspirer; c'est le but qu'elle leur propose, le terme vers lequel elle les dirige. (V. *Vie d'union*, nº 313 et suiv.)

Ces oraisons, elle les appelle de divers noms : oraison de quiétude ou de repos, goûts, contemplation, contemplation parfaite, théologie mystique, sommeil spirituel ou ivresse céleste. Toutes ont cela de commun — et la Sainte le note avec soin pour chacune — que les sens et les puissances de l'âme ne se perdent point; même dans l'ivresse mystique, l'âme n'est pas tellement hors d'elle-même qu'elle ne comprenne quelque chose de ce qui se passe; si parfois il en coûte de parler, ce n'est pas impossible comme dans les oraisons extatiques [1].

Ces oraisons sont cependant bien supérieures à la méditation, car s'il y a une part laissée à l'activité de l'âme, « si dans toutes ces oraisons le jardinier doit fournir quelque travail ». (*Vie*, XVIII, p. 129), la part de Dieu est bien plus grande que dans la méditation. Dans celle-ci Dieu donne seulement son concours au travail de l'âme qui réfléchit et se livre à de salutaires considérations; dans les oraisons surnaturelles il y a des éléments nouveaux, infus, que toutes les réflexions possibles ne sauraient procurer et qui ne peuvent venir que de Dieu. (IVe *Demeure*, ch. I et II.)

43. Ces diverses oraisons n'ont pas entre elles des différences essentielles. La Sainte nomme *quiétude* une oraison mystique très fréquente chez ceux qui s'appliquent sérieusement au service de Dieu, oraison dans laquelle on goûte une grande paix et des douceurs sensibles fort consolantes; le cœur y demeure uni à Dieu, mais la raison et l'imagination causent souvent de pénibles distractions. Elle nomme *sommeil spirituel* ou *ivresse céleste* une oraison *un peu* plus élevée [2] et où il y a encore moins

[1] *Vie*, X, p. 69; XV, p. 107; XVI, p. 117. — *Chemin*, XXV, p. 117; XXXI, p. 144. — *Pensées sur le Cant.*, IV, p. 248.

[2] *IVe Demeure*, ch. II, nº 11. Ce qui prouve encore que la Sainte ne voyait pas de différence bien tranchée entre la quiétude et le sommeil ou ivresse, c'est que dans son *Explication du Cantique*, ch. IV, elle décrit à la fois et sans les distinguer l'une et l'autre et que dans le *Chemin de la Perfection*, XXXI, 3, elle attribue à la quiétude ce qu'elle avait dit de la troisième eau au ch. XVIII, 3, de sa *Vie*, la persistance de cet état mystique au milieu des occupations et des travaux. Ce n'est du reste que dans son premier ouvrage que sainte Thérèse subdivise à ce point les oraisons mystiques : plus elle va, plus elle simplifie; dans son dernier ouvrage (*IVe Demeure*) elle englobe tout sous le nom de goûts « gustos », se bornant à remarquer que le sommeil spirituel est une oraison un peu supérieure aux simples goûts.

de travail : dans la quiétude on doit recourir à quelques pensées très simples, s'appliquer à dire quelques paroles d'amour; dans le sommeil spirituel ou ivresse céleste, cela même n'est pas nécessaire, toutes les puissances de l'âme sont captivées à la fois et tout occupées de Dieu, ce sont des élans ardents et tout spontanés, des épanchements d'amour qui ressemblent, dit sainte Thérèse, à une sainte et toute céleste folie. Dans la *théologie mystique* (*Vie*, x, p. 69 et xii, p. 87) comme dans l'ivresse toutes les puissances sont captivées, mais la Sainte — et c'est la seule différence — y dépeint l'âme comme plus calme et tout étonnée des lumières qu'elle reçoit. Enfin ce que dit la Sainte de la contemplation parfaite[1] peut s'appliquer à l'une et à l'autre de ces deux dernières oraisons, et aussi à la quiétude quand elle est exempte de distractions[2], mais elle n'appelle pas de ce nom les oraisons extatiques[3].

44. Dans toutes ces oraisons, il y a une véritable et intime union de l'âme avec Dieu; aussi sainte Thérèse emploie-t-elle volontiers à leur sujet les mots d'union, puissance unie; parlant du sommeil spirituel ou ivresse, elle dit que cette oraison lui semble une union manifeste de l'âme avec Dieu[4], mais pas une union complète de toutes les puissances[5]. Aussi plus ordinairement elle réserve le nom d'union parfaite à l'union exta-

[1] *Chemin*, xxv, p. 117. Ce n'est pas sainte Thérèse, c'est le P. Bouix, lequel paraphrase assez souvent, qui appelle contemplation parfaite l'oraison dont il est question au ch. xxxi, p. 147 du *Chemin de la Perfection* et que la Sainte compare à la quiétude pour en montrer la différence. Cette oraison c'est l'union extatique, car elle se fait sans travail aucun de la part de celui qui la reçoit, il n'a pas même à avaler le lait qu'il trouve au plus intime de lui-même sans savoir comment le Seigneur l'a fait entrer.

[2] Voir surtout sur cette quiétude complète et sans distractions, qui est bien une contemplation parfaite, *Chemin*, ch. xxxi, au commencement et *Vie*, ch. xiv, p. 102 : « les autres puissances aident parfois la volonté... »

[3] Ainsi, elle dit au ch. xxviii, p. 132 du *Chemin de la Perfection* que le Seigneur ne refusera pas la contemplation parfaite à l'âme qui aura su se recueillir : évidemment ce n'est pas une oraison extatique qu'elle a en vue.

[4] Union muy conocida de toda el alma con Dios. *Vie*, xvii, p. 124.

[5] Bien entendia que no era del todo union de todas las potentias. *Ibid.*, xvi, p. 118.

tique : l'âme lui paraît plus unie à Dieu dans ces oraisons où tout travail est supprimé, et où les sens sont devenus incapables d'exercer leurs fonctions.

§ 4. — *Les éléments distinctifs de l'oraison mystique : I. Paix et satisfaction profonde. — II. Douceurs sensibles. — III. Amour ardent. — IV. Lumières*

45. Nous avons dit que, d'après sainte Thérèse, dans ces oraisons mystiques il y a des éléments nouveaux et infus, car l'âme ne peut se les procurer par ses efforts et ils ne peuvent venir que de Dieu.

L'élément sur lequel elle insiste davantage, c'est le repos du cœur en Dieu et la paix profonde qui remplit l'âme.

« Quand on est dans cette oraison, on voit bien qu'elle est un contentement très grand et calme de la volonté, mais préciser expressément ce que c'est, on ne le peut. » (*Chemin*, XXXI, p. 147.) « Cette satisfaction, l'âme la ressent au plus intime d'elle-même; elle ne sait ni d'où, ni comment elle lui est venue. » (*Vie*, XIV, p. 103.) Sainte Thérèse compare cette suavité mystique à une onction très douce qui serait dans la moëlle de l'âme. (*Pensées sur le Cant.*, p. 248.) « C'est une paix intérieure qui rend l'âme si heureuse qu'il lui semble que rien ne lui manque : parler la fatigue, elle ne voudrait qu'aimer. » (*Lettre* au P. Rodr. Alv., p. 32.)

46. Cette paix de l'âme, ce contentement, qui est tout spirituel et qui réside dans la volonté, rejaillit sur la partie sensible et y produit de très suaves délices. Les douceurs sensibles, tel est donc le second élément signalé par sainte Thérèse, qui le distingue nettement du premier : Le Seigneur opère « dans l'âme en lui communiquant une grande satisfaction *intérieure* et *extérieure* ». (*Vie*, XIV, p. 103.) « On sent de très grandes délices *dans le corps* et une grande satisfaction *dans l'âme.* » (*Chemin*, XXXI, p. 144.) « C'est une chose qui se sent beaucoup par la *satisfaction et la paix* qui s'introduit *dans l'âme*, avec un grand contentement et repos des puissances et de *très suaves délices* [1]. » (*Vie*, XV, p. 107.)

[1] Ces douceurs sensibles ne sont pas essentielles à l'état mystique : sainte Thérèse ne l'explique pas comme l'expliquent saint Jean de la

47. D'où viennent et cette satisfaction profonde de l'âme et ces délices sensibles? Elles sont le fruit d'un amour de Dieu très ardent. « Ce très suave amour de notre Dieu entre dans l'âme et y répand une satisfaction profonde sans que l'on sache d'où provient un si grand bien. » (*Pensées sur le Cantiq.*, p. 248.) « Cette oraison est une étincelle du véritable amour de Dieu; en la donnant, Dieu veut faire comprendre ce qu'est cet amour. » (*Vie*, xv, p. 109.) « Celles d'entre vous qui boivent de cette eau (de la contemplation) et celles à qui le Seigneur donnera d'en boire, comprendront comment le véritable amour... s'élève et plane au-dessus de toutes les choses de la terre et devient maître de tous les éléments. » (*Chemin*, xix, p. 89.) L'âme dans la contemplation parfaite « jouit sans savoir comment elle jouit, elle s'embrase d'amour sans savoir comment elle aime ». (*Chemin*, xxv, p. 117.) Et cet amour purifie l'âme de toutes ses fautes. (*Chemin*, xix, p. 90.) [1]

48. On n'aime que ce que l'on connaît, on ne peut aimer qu'imparfaitement ce que l'on connaît mal, ceux-là aiment davantage Dieu, l'Être infiniment aimable, qui connaissent mieux ses amabilités. On est donc fondé à penser que l'âme, pour être embrasée comme nous l'avons vu, a dû être aussi fort éclairée. Sainte Thérèse, il est vrai, a insisté davantage sur les sentiments que l'on éprouve dans l'état mystique que sur les lumières qu'on y reçoit. Elle n'est pas cependant sans les avoir signalées.

Dans la quiétude « l'esprit se voit tout près de la lumière et tout investi de ses clartés ». (*Vie*, xv, p. 111.) Aussi si l'on éprouvait des sentiments qui ne laisseraient point de lumières dans l'entendement, ces sentiments ne viendraient pas de Dieu; (*Ibid.*, p. 112) ce ne serait point là la vraie quiétude.

La Sainte insiste davantage sur les lumières mystiques quand elle décrit la contemplation parfaite, soit qu'elle l'appelle

Croix, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal, mais elle le donne bien à entendre puisque, comme nous le verrons plus loin (nº 175), elle fait comprendre que l'épreuve de l'impuissance est un état mystique.

[1] Il détruit les péchés non quant à la peine, mais quand à la coulpe, ce qui est l'effet du reste de tout acte de charité parfaite porté jusqu'à la détestation des moindres fautes.

de ce nom, soit qu'elle la nomme théologie mystique ou sommeil ou ivresse spirituelle.

Dans la théologie mystique « l'entendement est comme épouvanté de la grandeur de ce qu'il contemple, il voit qu'il ne peut rien comprendre de ce que Dieu lui représente ». (*Vie*, x, p. 69.) « Le Seigneur l'arrête (dans ses raisonnements). Il lui donne de quoi s'occuper et de quoi s'extasier, si bien que sans faire de raisonnements, on en comprendra davantage dans l'espace d'un *Credo* qu'on n'en pourrait comprendre avec tous les efforts possibles pendant de longues années. » (*Vie*, XII, p. 88.) « L'esprit sans raisonner est délicieusement occupé de Dieu, comme quelqu'un qui regarde et voit tant de merveilles que l'une fait perdre l'autre de vue. » (*Vie*, XVII, p. 126.)

Dans la contemplation parfaite « l'âme comprend que sans bruit de paroles le Seigneur l'instruit ». (*Chemin*, XXV, p. 117.)

Et ce ne sont pas là des lumières distinctes, dont on puisse expliquer la nature, puisque sainte Thérèse, nous l'avons vu, répète sans cesse que dans ces oraisons l'âme ne comprend pas ce qui se passe en elle, elle ne peut préciser ce qu'elle ressent, elle ne sait ni ce dont elle jouit, ni comment elle aime, etc. Ceci ne concorde-t-il pas avec la doctrine des autres Maîtres enseignant que les lumières mystiques sont des lumières indistinctes, qui donnent seulement une très haute idée des incompréhensibles grandeurs de Dieu et de ses inexplicables amabilités, et qui, en même temps, font comprendre le néant des créatures? « De grandes vérités lui sont communiquées ; une lumière l'éclaire dont elle ne comprend pas la nature, mais qui lui fait voir la vanité du monde. » (*Cantiq.*, IV, p. 248.) Et ce n'est pas seulement le néant des autres créatures, c'est son propre néant que l'âme comprend alors : « Le Seigneur, grâce à la lumière qu'Il lui communique, lui donne une véritable humilité (*Vie*, XV, p. 114) [1],

[1] L'auteur d'un article de Revue (5 janvier 1903) parlant de la contemplation loue ceux qui inspirent « la crainte de ces états extraordinaires, où l'on est si exposé, soit à s'égarer dans les illusions, *soit à se perdre par l'orgueil* ». Nous avons rapporté ailleurs (*Vie d'union* nº 419), des assertions analogues de Scaramelli. Les Saints se font une tout autre idée de la contemplation. Loin de prétendre qu'on doit la redouter pour ses dangers, dont ils ne parlent pas, ils veulent qu'on la désire pour ses avantages, dont ils parlent sans cesse. Loin de croire que

bien supérieure à celle que nous pourrions obtenir avec tous nos pauvres raisonnements. »

CHAPITRE VI

La nature de l'état mystique d'après saint Jean de la Croix

§ 1er. — *Clarté de sa doctrine*

49. D'où vient cette idée trop répandue que saint Jean de la Croix est un écrivain obscur et presque inintelligible?

Au risque d'étonner beaucoup de nos lecteurs, nous dirons que de tous les Mystiques, saint Jean de la Croix est au contraire l'un des plus clairs et des plus faciles à comprendre. Il faut, il est vrai, pour le lire avec fruit — et c'est là sans doute ce qui, trop souvent, fait défaut — avoir saisi les points fondamentaux de sa doctrine et s'être habitué à sa terminologie; mais une fois ceci acquis, on trouve chez lui un enseignement très substantiel et très salutaire. Ce qui le prouve c'est qu'il a toujours eu des lecteurs assidus; pour notre part nous lui connaissons de nos jours bon nombre de fervents disciples, qui reconnaissent volontiers les lumières et le profit spirituel dont ils lui sont redevables.

Sur la question qui nous occupe, l'enseignement de saint Jean de la Croix est si précis, il résume si bien et expose si clairement la doctrine des autres Maîtres, qu'il ne devrait, nous semble-t-il, rester aucun doute, qu'on ne devrait rencontrer aucune divergence entre les auteurs.

la contemplation mène à l'orgueil, non seulement sainte Thérèse, mais saint Grégoire (*Vie d'union*, 136), saint Laurent Justinien (*Ibid.*, 293), saint Alphonse Rodriguez (*Ibid.* ,n.355), saint Jean de la Croix (*Nuit*, I, 12), et on pourrait le conclure de l'enseignement des autres Maîtres, affirment qu'elle conduit à l'humilité, et à l'humilité parfaite. C'est ce que confirme du reste l'expérience journalière : on ne comprend jamais mieux que dans la contemplation et tout ce qui est dû à Dieu, et combien on est loin de Le servir comme Il le mérite.

§ 2. — *La connaissance amoureuse de Dieu, connaissance éminente, reçue et non acquise, est le fondement de l'état mystique*

50. L'état mystique commence dans ce que le saint auteur appelle la nuit des sens ou contemplation purgative. (*Nuit*, I, 1, et *passim.*) Là l'esprit *reçoit* « une nourriture intérieure et substantielle, qui est un commencement de contemplation obscure, sèche, ordinairement secrète pour les sens [1] et imperceptible à celui-là même qui la reçoit ».(*Nuit*, I, p. 30) [2]. Voilà bien l'élément mystique, cette contemplation obscure, ou, pour parler plus exactement, ce qui produit cette contemplation, savoir « cette connaissance générale, confuse, amoureuse, par le moyen de laquelle se fait l'union de l'âme avec Dieu ». (*Montée*, III, XXXII, p. 370.) Parlant d'une manière générale de la contemplation, il la définit : « une science d'amour, une connaissance amoureuse de Dieu infuse » (*Nuit*, II, 18), paroles qui montrent bien qu'il n'admet pas de contemplation acquise. De même, dans le *Cantique* il dit : « Cette science savoureuse est la théologie mystique, que les spirituels nomment contemplation. » (*Str.* 27.)

51. Ce n'est pas seulement dans la *Nuit obscure* que le grand Docteur mystique signale cet élément infus, dans la *Montée du Carmel*, il en est constamment question [3]. Le Saint, avant de commencer à parler de la contemplation, déclare qu'il va écrire pour ceux « à qui *Dieu a fait la grâce de les mettre en état de*

[1] Qui ne produit aucun effet, aucune douceur, dans la partie sensible.

[2] Nous indiquons les pages de l'édition critique publiée à Tolède en 1912. Nous nous conformons aussi à cette édition pour la numérotation des chapitres, qui est différente pour la *Montée du Carmel*, l. II, de celle qu'on trouve dans les éditions antérieures. Ce qui formait le chapitre 1er est marqué comme un prologue dans la nouvelle édition, qui est en retard d'une unité jusqu'au chapitre XII inclus des anciennes éditions. De plus les chapitres XII et XIII des anciennes éditions ne forment plus qu'un chapitre, qui est le XIe, et depuis le chapitre XIVe des anciennes éditions la nouvelle est en retard de deux unités.

[3] Nous insistons sur ce point parce que quelques-uns (*Etudes carmélitaines*, avril 1920) veulent que la contemplation dont parle saint Jean de la Croix, dans la *Montée du Carmel*, soit une contemplation acquise : c'est une opinion inacceptable. Les textes que nous allons donner n'ont sans doute pas été remarqués par notre contradicteur, puisqu'il les passe sous silence : ils nous paraissent absolument convaincants.

contemplation ». (II, VI, p. 125.) Il montre ensuite (chap. VII) comment les connaissances que l'on peut acquérir en usant de son intelligence, l'amour que la volonté peut se procurer par ses propres efforts, ne peuvent suffire à produire la véritable union; il faut la contemplation, que l'on appelle théologie mystique, laquelle est une sagesse secrète, venant de Dieu et faisant connaître Dieu. « Par cette connaissance amoureuse et confuse, dit-il ailleurs (*Montée*, II, XII, p. 228-229), Dieu s'unit à l'âme dans un degré élevé et divin. Car d'une certaine manière cette connaissance obscure et amoureuse, qui est la foi, sert dans la vie présente de moyen à l'union divine, comme en l'autre vie, la lumière de gloire sert de moyen pour la claire vision de Dieu. »

Après avoir dit qu'à force de méditer on acquiert un fond de connaissance et d'amour de Dieu qui reste dans l'âme, saint Jean de la Croix dit : « *Ceci* — ce fond de connaissance et d'amour — *le Seigneur aussi a l'habitude de le produire dans beaucoup d'âmes sans le moyen des actes de la méditation, du moins sans que beaucoup d'actes aient précédé, les mettant Lui-même immédiatement en contemplation et en amour* (ch. XII, p. 154).

Il y a donc deux manières d'obtenir ce fond de connaissance et d'amour, ou à force de méditer, ou en le recevant directement de Dieu. Or, est-ce l'acquis ou l'infus que le Saint en a vue quand il parle de cette connaissance amoureuse qui donne la paix, qui calme l'âme, *pacifica y sosegada*, qui est pleine de saveur; — le Saint insiste sur ce point : *sabiduria*, *sabor*, — et que l'âme boit avidement comme l'enfant boit le lait au sein maternel? Tous ces caractères ne conviennent évidemment qu'à la contemplation infuse.

« Nous dirons ici, ajoute-t-il, seulement une raison qui montre clairement comment, pour que le contemplatif doive laisser la méditation et les raisonnements, il faut qu'il ait cette attention à Dieu, cette connaissance amoureuse et générale de Dieu : c'est que si l'âme n'avait pas cette connaissance ou présence de Dieu elle n'aurait rien et ne ferait rien. Laissant la méditation, dans laquelle elle opère en se servant de ses puissances sensitives, et n'ayant pas la contemplation, qui est cette connaissance générale que nous avons dit, dans laquelle l'âme a ses puissances spirituelles, mémoire, entendement et volonté unies (à Dieu) par cette connaissance qui est *produite en elle*,

reçue en elle, *obrada y recibida en ella*, l'âme nécessairement manquerait de tout exercice à l'égard de Dieu... S'il n'y avait aucune sorte d'exercice, l'âme n'opérant pas avec ses puissances sensitives dans la méditation et le raisonnement, et n'ayant pas ce qui est *reçu et produit*, *recibido y obrado*, dans ses puissances spirituelles et qui est la contemplation, elle ne serait occupée à rien, elle serait donc dans l'oisiveté. » Puis le saint recommande à « ceux qui commencent à entrer dans cet état » de renoncer aux raisonnements. « Par là ils entreront dans la nuit de l'esprit, par laquelle ils doivent passer pour parvenir à une union avec Dieu qui surpasse toute science humaine. »

De cette connaissance et attention amoureuse et pleine de paix, nécessaire pour qu'on doive laisser la méditation le saint a dit plus haut (chap. XI, p. 151) : « Au début, quand commence cet état, on remarque à peine cette connaissance amoureuse, parce que dans ces commencements elle est ordinairement très subtile et délicate, et comme insensible. » Il répète encore dans le chapitre XII qu'elle est subtile et délicate; et il fait remarquer que cette connaissance générale, cette *lumière surnaturelle* entre dans l'âme d'une manière si pure, si simple, si dépouillée des formes ou représentations intelligibles que l'entendement ne la remarque pas et ne s'en rend pas compte. De toute évidence, c'est de la contemplation infuse que parle saint Jean de la Croix; c'est elle qu'il dit être requise pour qu'on puisse abandonner la méditation.

Ceux que « le Seigneur commence à mettre dans cette connaissance surnaturelle de contemplation, sont les profitants... Dieu se communique passivement à l'âme, de même que, à celui qui a les yeux ouverts et ne fait rien autre, la lumière se communique passivement. Recevoir ainsi la lumière qui lui est infuse surnaturellement, c'est entendre passivement[1]... Cependant

[1] L'auteur auquel nous faisions allusion tout à l'heure, toujours dans le but de prouver que saint Jean de la Croix entend parler ici d'une contemplation acquise, cite aussi ce chapitre XIII, où le saint montre comment l'habitude de contempler ne s'acquiert pas du premier coup — nous donnerons bientôt ses paroles (nº 55) — mais il arrête sa citation juste avant cette phrase que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, phrase qui prouve si clairement que c'est de la contemplation infuse qu'il est encore ici question.

c'est librement que la volonté reçoit cette connaissance générale et indistincte de Dieu. » (Chap. XIII, p. 163-164.) Et cette lumière, ainsi communiquée, laisse dans l'âme les effets qu'elle a produits sans que l'âme en ait eu conscience, à savoir une élévation de l'esprit qui est éclairé sur les choses célestes et un admirable dégagement des choses et des images terrestres. (Chap. XII, p. 159-160.)

52. Saint Jean de la Croix, qui parle si souvent de cette connaissance mystique et qui la présente comme une faveur d'un si haut prix, l'appelle toujours une connaissance amoureuse. En effet, ce n'est pas seulement dans l'intelligence que Dieu verse les dons mystiques, Il agit simultanément sur la volonté à laquelle Il communique un amour nouveau.

« Dieu ne communique jamais la sagesse sans y joindre l'amour; c'est même par cet amour qu'elle se répand. » (*Nuit*, II, XII, p. 88.) « Que l'homme spirituel apprenne à demeurer dans une attention amoureuse envers Dieu, tenant en repos son entendement, quand il ne peut méditer, alors même qu'il lui semblerait qu'il ne fait rien. Ainsi en effet, peu à peu et même très rapidement, il sentira le repos divin et la paix envahir son âme avec d'admirables et très hautes connaissances de Dieu, enveloppées dans l'amour divin. » (*Montée*, XIII, p. 165.) « Dans cet état (la contemplation initiale) c'est Dieu qui agit et l'âme qui reçoit, Dieu instruisant l'âme et lui infusant dans la contemplation des biens très spirituels, qui sont la connaissance et l'amour divin joints ensemble. L'âme se voit ainsi remplie de cette connaissance amoureuse sans raisonner, sans faire des actes, car elle ne peut plus raisonner ou produire ces actes comme autrefois... » (*Vive flamme*, str. 3, vers 3, § 5, p. 445-446.) « Dieu alors lui communique une connaissance amoureuse ou une sorte de lumière dont la clarté et la chaleur [1] sont inséparables. Aussi l'amour de la volonté a-t-il précisément les mêmes qualités que la connaissance de l'entendement. De même en effet que la connaissance est générale et obscure, l'entendement ne parvenant pas à comprendre distinctement ce qu'il saisit, de même la volonté aime d'un amour général et confus. Dans une communication si délicate, Dieu, voulant qu'il y ait

[1] La chaleur représente l'amour.

à la fois lumière et amour, agit également sur ces deux puissances, bien que parfois, Il blesse davantage l'une que l'autre. Ainsi quelquefois il y a plus de connaissance que d'amour, mais d'autres fois l'amour est plus intense que la connaissance. » (*Vive flamme*, str. 3, vers 3, § 10, p. 455.) « Quelquefois au milieu de ces obscurités l'âme se trouve éclairée et la lumière luit dans les ténèbres, l'influence mystique s'exerçant directement sur l'entendement, pendant que la volonté reste sèche, ne ressentant pas l'union amoureuse; mais l'âme est dans une paix et une simplicité si subtile et si délectable que le langage humain ne trouve pas de termes pour l'exprimer, et l'âme alors goûte Dieu tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. Parfois l'intelligence et la volonté sont blessées simultanément : alors l'amour redouble de force, de tendresse et de perfection. Ces deux puissances s'unissent plus parfaitement et plus délicatement à mesure que la purification de l'entendement [1] est plus complète. Mais le plus souvent, quand on n'est pas encore arrivé à cette complète purification de l'intelligence, on ressent la touche d'embrasement dans la volonté, avant de constater la touche d'une parfaite connaissance dans l'intelligence. » (*Nuit*, II, XII, p. 91.)

§ 3. — *La théologie mystique*

53. Telle est bien la doctrine traditionnelle sur la nature de l'état mystique; saint Jean de la Croix le montre clairement dans tous les passages où il explique ce que les Docteurs ont entendu par théologie mystique. « Ce que les contemplatifs, dit-il, appellent *théologie mystique* ou contemplation infuse est une influence de Dieu sur l'âme qui la purifie de ses ignorances... Là Dieu se plaît à instruire l'âme dans le secret...; c'est une sagesse amoureuse de Dieu qui, en purifiant l'âme et en l'éclairant, la prépare à l'union. » (*Nuit*, II, V, p. 58.) « La contemplation ténébreuse n'est autre que la *théologie mystique* nommée par les théologiens sagesse secrète, laquelle, d'après le sentiment de saint Thomas, se communique et s'infuse plus spécialement

[1] L'entendement se purifie en se vidant des vaines pensées, des conceptions humaines, des raisonnements et de tout ce qui est le produit de son activité naturelle.

dans l'âme par la voie de l'amour. » (*Nuit*, II, XVII, p. 105.) « On appelle *théologie mystique* ou sagesse secrète de Dieu cette contemplation par laquelle l'esprit est divinement éclairé et qui est cachée même à celui qui la reçoit. » (*Montée*, II, VII, p. 130.)

54. Dans le *Cantique spirituel*, saint Jean de la Croix explique ce vers :

C'est là qu'il m'enseigna une science très savoureuse.

« Cette science savoureuse, dit-il, c'est la *théologie mystique*, cette science secrète de Dieu, que les spirituels nomment contemplation, science très savoureuse parce que c'est une science toute d'amour; c'est l'amour qui l'enseigne, c'est l'amour qui la rend savoureuse. Dieu lui-même communique cette science, et Il la communique dans l'amour avec lequel Il se donne. Elle est savoureuse pour l'entendement; elle est savoureuse pour la volonté, car elle est renfermée dans l'amour qui appartient à la volonté. » (Str. 27, p. 306.)

Ailleurs expliquant ce vers :

Durant la nuit sereine,

Il dit « Cette nuit est la contemplation. L'âme lui donne le nom de nuit, parce que la contemplation est obscure; c'est pour la même raison qu'on l'appelle aussi *théologie mystique*, c'est-à-dire sagesse de Dieu secrète ou cachée. Dans cette contemplation, sans bruit de paroles, sans le secours d'aucun sentiment soit corporel (sensible) soit spirituel, dans le silence et la quiétude, à l'insu des sens et de la nature, Dieu instruit l'âme d'une manière très secrète et très cachée, et l'âme elle-même ne comprend pas comment elle est instruite. » (Str. 39, p. 364.)

« Au début de la purification spirituelle, dit encore saint Jean de la Croix, l'effet produit par le feu de l'amour divin n'est pas encore de consumer l'âme, mais plutôt de la sécher et de la disposer à être embrasée; mais avec le temps, quand ces flammes l'envahissent, le plus ordinairement l'âme ressent les ardeurs brûlantes de l'amour. Et comme l'entendement a été purifié au moyen des ténèbres de cette nuit obscure, il arrive parfois que cette *théologie mystique* et amoureuse, en même

temps qu'elle enflamme la volonté, atteint aussi l'intelligence et l'éclaire en lui communiquant une connaissance et une lumière toute divine. » (*Nuit*, II, XII, p. 90.)

§ 4. — *La part de l'âme dans la contemplation mystique*

55. Saint Jean de la Croix, aussi bien que sainte Thérèse montre que, dans la contemplation mystique, une part importante est laissée à l'âme. Si celle-ci ne peut produire par son propre travail cette contemplation, qui lui apporte de si grands biens, elle peut y mettre obstacle; elle peut, au contraire, s'y disposer et en favoriser l'exercice. Elle y met obstacle si elle recourt aux raisonnements, faisant de belles considérations, multipliant les actes, recherchant les émotions, les consolations sensibles. Au lieu de s'agiter de la sorte, elle doit « fermer les yeux, non seulement dans la partie sensitive et inférieure, par laquelle elle considère les créatures et les choses passagères, mais même selon la partie raisonnable et supérieure, qui a pour objet Dieu et les choses spirituelles. » (*Montée*, II, III, p. 106.) « Celui qui aspire à l'union à Dieu ne doit pas tenir compte de ses connaissances, ni s'appuyer sur les goûts, les sentiments ou l'imagination, mais il doit faire acte de foi sur la perfection de l'Être divin, que ne peut saisir ni la raison, ni l'appétit sensitif, ni l'imagination, ni aucun sentiment... [1].

« L'âme pose un grand obstacle à l'acquisition de l'état si élevé d'union quand elle s'attache à quelque connaissance, à un sentiment, à une imagination, ou à sa propre volonté. Pour arriver là, (à l'union) il faut sortir de soi, il faut s'éloigner extrêmement de soi-même. » (*Montée*, II, III, p. 108.)

Ce n'est donc pas seulement au travail de l'entendement que l'âme doit renoncer, elle doit en même temps établir « sa volonté dans la privation et le dégagement de toute affection ». (*Ibid.*, V, p. 116.)

Si, dès qu'elle a constaté en elle les trois signes qui dénotent la présence des grâces mystiques, l'âme qui s'est bien mise en

[1] On remarquera la conformité de cet enseignement de saint Jean de la Croix avec la doctrine dionysiaque exprimée dans le texte célèbre que nous avons cité plus haut (nº 15).

présence de Dieu, reste dans un calme profond, dans une sainte indifférence et dans la simple attention à Dieu présent, disant, par exemple : je crois, j'espère, j'aime, ou demeurant dans ces dispositions de foi et d'amour sans même les formuler, elle favorisera l'afflux des grâces contemplatives, c'est-à-dire l'effusion de cette connaissance amoureuse de Dieu, que Lui-même a commencé de verser en elle et qu'Il a grand désir de continuer et d'accroître. A la longue, si elle est fidèle à écarter les obstacles et à bien se disposer, elle en arrivera à « acquérir une habitude de contempler, en quelque manière parfaite. Alors chaque fois qu'elle voudra méditer, elle se trouvera dans cette connaissance et dans cette paix» (*Montée*, I, XIII, p. 163), qui lui seront donc immédiatement communiquées. « Avant d'en arriver à cet état, qui est celui des âmes avancées dans la contemplation, il y a tantôt de l'un, tantôt de l'autre, de sorte que souvent l'âme se trouvera plongée dans cette attention amoureuse et paisible sans agir aucunement avec ses puissances; souvent aussi elle devra s'aider doucement et modérément par le raisonnement pour entrer dans cette contemplation. Alors il est vrai de dire que s'opèrent dans l'âme et qu'y sont déjà opérées la connaissance et l'amour, sans qu'elle-même fasse autre chose que se tenir amoureusement attentive à Dieu, ne cherchant pas à sentir ou à voir quoi que ce soit, mais se contentant de se laisser porter par Dieu. » (*Montée*, II, I, p. 163-164.) C'est toujours la contemplation infuse, mais Dieu, qui ne demande qu'à l'accorder, la rend habituelle quand l'âme sait s'y disposer.

En se disposant ainsi à recevoir les grâces contemplatives, l'âme se dispose à la perfection et à l'union avec Dieu, dont la contemplation est le moyen. « Pour gravir la montagne de la perfection, il faut, comme Dieu l'avait commandé à Jacob (*Genèse*, XXXV, 2), rejeter les dieux étrangers, qui sont les attaches et les affections du cœur, se purifier par la nuit des sens de ce que les attaches ont laissé de souillé dans l'âme, en les désavouant et en les regrettant; enfin changer de vêtement. Mais si les deux premières conditions sont remplies, Dieu lui-même remplacera les vieux vêtements par de nouveaux, mettant dans l'âme, à la place de l'ancienne manière de concevoir, une nouvelle connaissance de Lui-même, puisée en Lui-

même, et un nouvel amour, par lequel l'âme aimera Dieu en Dieu [1]... Dieu fait ainsi cesser tout ce qui est du vieil homme; les forces naturelles n'agissent plus, l'âme est revêtue d'une force nouvelle, toute surnaturelle, dans toutes ses facultés, si bien qu'au lieu d'agir humainement, elle agit divinement; voilà ce que l'on obtient dans l'état d'union. » (*Montée*, I, v, p. 54-55.) « Ce qui dispose l'âme à l'union, ce ne sont pas les conceptions, les goûts, les sens, les imaginations, se produisant selon le mode naturel, mais la pureté et l'amour, c'est-à-dire le dépouillement et le renoncement parfait en vue de Dieu seul; il ne peut y avoir une transformation parfaite s'il n'y a pas pureté parfaite; l'illumination de l'âme et son union avec Dieu seront proportionnées à cette pureté. » (*Montée*, II, IV, p. 114.)

§ 5. — *L'union mystique est l'exercice parfait de la foi, de l'espérance et de la charité.*

56. Cette connaissance mystique ne sort point de l'ordre de la foi [2]; elle porte sur des vérités connues par la foi : grandeurs, perfections, amabilités, incompréhensibilité de Dieu. Bien plus l'acte contemplatif est de tous les actes de foi le plus pur et le plus parfait; il ne s'arrête pas aux considérations, il laisse de côté les sentiments ou émotions sensibles, qui sont souvent un appui pour la foi, mais qui ne sont pas la foi; il consiste uniquement dans l'acte d'adhésion aux vérités proposées, acte d'adhésion fait avec une lumière nouvelle dans l'intelligence, et une fermeté, une intensité de volonté admirable. Il est facile de comprendre qu'une foi aussi élevée, faisant adhérer aussi fermement aux vérités que Dieu lui-même contemple de toute éternité, aux vérités qui sont Dieu même, unit intimement à Dieu. Aussi, nous l'avons vu, le Saint nous dit que la foi sert de moyen à l'union divine, et ailleurs : « plus une âme a de foi plus elle est unie à Dieu ». (*Montée*, II, VIII, p. 132.) « L'âme pour avancer dans la nuit (active) des sens et se dépouiller du sensible

[1] Encore une fois comment peut-on dire qu'il ne s'agit, dans tout ce livre de la *Montée du Carmel*, que d'une contemplation acquise?

[2] Au contraire, les visions, les révélations sont des grâces en dehors de l'ordre de la foi, car elles n'ont pas pour objet les vérités que l'Église propose à notre foi.

avait dû être aidée (au début de la vie spirituelle) par les désirs véhéments d'un amour sensible, mais pour faire régner le calme dans la partie supérieure, il lui faut maintenant concentrer et fixer ses facultés, ses goûts et appétits spirituels dans la foi. » (*Montée*, II, p. 98.)

57. L'espérance, elle aussi, s'exerce plus parfaitement dans l'état mystique, pour cette raison que l'âme, s'étant vidée du souvenir des choses créées, n'oppose aucune entrave à l'action de la grâce mystique, qui la fait aspirer aux biens célestes, à Dieu, qui sera sa récompense éternelle. « Plus la mémoire se dépouille (des images et des souvenirs qui la remplissent d'ordinaire), plus elle a d'espérance; et plus elle a d'espérance, plus est grande son union avec Dieu. » (*Montée*, III, VI, p. 290.)

58. Enfin l'amour contemplatif, tout en étant un don de Dieu et non le fruit des efforts de l'âme, n'en est pas moins un acte de la vertu de charité, et même l'acte le plus parfait. Si c'est Dieu Lui-même qui donne l'impulsion amoureuse, l'âme qui n'a pas eu besoin de s'exciter à aimer, ou qui du moins, si elle s'est excitée, s'est vue embrasée d'un amour qu'elle n'aurait pu acquérir, consent volontiers à cet amour infus, et elle en a tout le mérite. Or ce qui produit surtout l'union, c'est l'amour : l'amour essentiellement tend à l'union; cet amour si élevé produira donc une union très étroite avec Dieu. « L'âme s'unit à Dieu dans l'entendement par la foi; dans la mémoire par l'espérance; et dans la volonté par l'amour... Les puissances spirituelles doivent, — par l'exercice de ces trois vertus — se vider de tout ce qui n'est pas Dieu et se maintenir dans les ténèbres produites ainsi par ces vertus théologales, qui sont le moyen et la disposition pour l'union de l'âme avec Dieu. » (*Montée*, II, V, p. 117-118.) « Comme l'amour est l'union du Père et du Fils, ainsi est-il le lien d'union entre l'âme et Dieu. » (*Cantiq.*, str. 13, p. 231.)

§ 6. — *Par l'union mystique s'opère la transformation de l'âme en Dieu*

59. Saint Jean de la Croix — et en cela encore sa doctrine est tout à fait conforme à celle des autres Maîtres — joint souvent

et identifie l'union et la transformation de l'âme en Dieu, ou encore la parfaite ressemblance de l'âme avec Dieu. « Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, ce n'est pas de cette union substantielle par laquelle Dieu est toujours présent à toutes ses créatures que nous parlons, mais bien de l'union et de la transformation de l'âme en Dieu *par l'amour*, ce qui ne peut avoir lieu que lorsqu'il y a entre eux deux une ressemblance d'amour; voilà pourquoi nous la nommons union de ressemblance... Il faut que l'âme rejette loin d'elle tout ce qui n'est pas conforme, tout ce qui ne ressemble pas à Dieu, pour qu'elle reçoive sa divine ressemblance... » Faute de ce dépouillement, « elle ne recevra pas dans le Saint-Esprit une nouvelle naissance, elle ne pourra posséder ce royaume de Dieu qui est l'état de perfection. Renaître parfaitement du Saint-Esprit en cette vie, c'est se rendre semblable à Dieu par une pureté qui n'admet aucun mélange d'imperfection, et alors s'opère la pure transformation, non par l'union d'essence, mais par l'union de participation. » (*Montée*, II, IV, p. 112-113.)

60. Comment donc l'union qui se fait dans l'état mystique, par l'exercice parfait des trois vertus théologales, est-elle une union de transformation ou de ressemblance?

L'âme contemplative vit de Dieu beaucoup plus parfaitement que celui qui n'est pas dans l'état mystique. Celui-ci se servant pour aller à Dieu de ses imaginations, des considérations, et s'appuyant sur les émotions sensibles, atteint Dieu moins directement; le contemplatif, au contraire, va droit à Dieu; Dieu, voilà l'objet immédiat et l'objet très fréquent de ses pensées, de ses espérances, de son amour. Grâce à sa foi pure et éclairée, il pense Dieu; par son espérance ardente il tend à Dieu; par son amour intense il se repose en Dieu; mais penser Dieu, tendre à Dieu, se reposer en Dieu, c'est la vie intime de Dieu, qui se contemple sans cesse et qui prend en Lui-même ses infinies complaisances, c'est ce qui produit au sein de la Trinité la génération éternelle du Verbe, la spiration éternelle de l'Esprit-Saint. La vie mystique est donc la ressemblance la plus parfaite de la vie divine; c'est aussi la possession de Dieu la plus parfaite qu'on puisse avoir ici-bas; enfin, comme pour produire cette vie mystique il faut une action toute particulière, et par

conséquent une présence très intime de Dieu [1], c'est vraiment et l'union et la transformation de l'âme en Dieu.

§ 7. — *L'état mystique est une grâce éminente, mais non une faveur extraordinaire*

61. *L'état ou l'union mystique n'est donc pas aux yeux de saint Jean de la Croix un privilège exceptionnel, n'ayant*, comme l'ont prétendu tant d'auteurs modernes, *que des rapports éloignés avec la perfection*, c'est au contraire l'EXERCICE LE PLUS PARFAIT DES TROIS VERTUS THÉOLOGALES. Pour pratiquer parfaitement ces grandes vertus les efforts de l'âme fidèle aidée de la grâce commune ne suffisent pas, il faut des grâces éminentes dans lesquelles l'âme est plus passive qu'active. Saint Jean de la Croix, parlant en cela comme sainte Thérèse, appelle *surnaturelle* la connaissance mystique de Dieu. (*Montée*, II, IX, p. 135.) Elle est surnaturelle en ce sens que l'entendement, même chez une âme en état de grâce, ne peut l'acquérir par ses efforts et raisonnements : « *todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural* ». Le saint auteur appelle naturelles les considérations de la méditation (*Montée*, II, XI, p. 146), qui sont pourtant surnaturelles au sens moderne du mot, étant produites sous l'influence de la foi [2]. « Dans cet état, l'exercice des puissances cesse..., la lumière et la suavité d'amour se répandent dans l'âme sans que celle-ci agisse... Dieu se communique passivement à l'âme comme la lumière

[1] *Tanto alicui naturæ perfectius unitur Deus*, dit saint Thomas (opusc. *ad cant. Antioch.*), *quanto in eam magis suam virtutem exercet :* Dieu est d'autant plus étroitement uni à une créature qu'Il opère en elle de plus grandes choses. Pour Dieu, en effet, être quelque part c'est y agir, et c'est pour cela que l'on établit les degrés de la présence de Dieu selon les degrés de son opération.

[2] C'est ainsi que le Bienheureux Albert le Grand, dont la doctrine présente des ressemblances si frappantes avec celle de saint Jean de la Croix, appelle aussi surnaturelle la lumière mystique et naturels les autres modes de connaissances; voir *Vie d'union*, nº 204, où nous avons cru devoir traduire *modos visionis naturales* par modes ordinaires de connaissances, le mot *naturel*, étant employé maintenant pour signifier ce qui se fait sans le secours de la grâce, nous eût paru un contre-sens.

matérielle à celui qui tient les yeux ouverts. » (*Montée*, II, XIII, p. 164.)

62. Si c'est là une grâce éminente, ce n'est point du tout ,aux yeux du saint Docteur, une faveur extraordinaire : les faveurs qu'il appelle extraordinaires [1] (*Ibid.*, II, XI, p. 139) et qu'il ne veut pas que l'âme désire ni demande, sont des choses qui peuvent s'ajouter à l'état mystique, comme visions, révélations, etc., mais qui en sont très différentes. L'état mystique, au contraire, étant l'état de contemplation et d'union à Dieu et, comme il le dit souvent, l'état de perfection, doit faire l'objet des aspirations de l'âme fervente, et Dieu ne demande qu'à le communiquer. « Cette lumière, *qui*, dit le Saint, *élève l'âme à l'état de perfection*, est toujours prête à répandre ses clartés dans l'âme... Faites disparaître les obstacles, enlevez les voiles, aussitôt votre âme, simplifiée et purifiée par le dénuement spirituel, se transformera dans la pureté et la simplicité de la sagesse divine qui est le Verbe de Dieu. A mesure que l'âme éprise de l'amour divin se dépouille de l'élément naturel » — par le renoncement et le recueillement, — « l'élément divin se répand en elle naturellement [2] et surnaturellement, afin qu'il n'y ait pas de vide dans la nature (*Montée*, II, XIII, p. 165).

CHAPITRE VII

La nature de l'état contemplatif d'après Suarez

63. La doctrine de saint Jean de la Croix est aussi claire que possible ; il semble qu'il n'y a rien à y ajouter, et que la question

[1] Le saint distingue avec soin de ces biens spirituels, qui sont la base de l'état mystique et qui contribuent directement à la perfection, les dons gratuits, gratiæ gratis datæ, qui ont pour but l'utilité du prochain. Sainte Thérèse, comme saint Jean de la Croix, réserve le mot « extraordinaire » aux visions (*Fondations*, ch. VI) ; la contemplation mystique n'est point à ses yeux chose extraordinaire.

[2] Naturellement veut dire ici normalement ; l sens est donc : l'âme s'étant vidée du naturel, il est tout naturel qu'elle soit remplie du surnaturel.

dont nous cherchions la solution : quels sont les éléments constitutifs de l'état mystique, est une question tranchée.

Cependant nous croyons devoir encore exposer l'enseignement d'un grand Maître, à la fois théologien illustre et mystique expérimenté. Suarez, dans son traité si remarquable de l'oraison, sous une forme différente, enseigne au fond la même doctrine. Voici cette doctrine :

64. Trois des dons du Saint-Esprit concourent à produire la contemplation, les dons d'intelligence, de sagesse et de science. L'intelligence fait *concevoir les choses de la foi d'une manière plus élevée qu'on ne pourrait les concevoir par le seul raisonnement ou par la puissance naturelle de connaître.* C'est là la fonction propre du don d'intelligence. Or plus profondément on pénètre une vérité, plus facilement on reste devant elle suspendu dans l'admiration. De plus ces vérités, ces choses de la foi étant, *grâce à une motion particulière de l'Esprit-Saint*, mieux comprises, paraissent plus divines et plus dignes de notre croyance et procurent à l'âme qui s'arrête à y penser, une plus grande jouissance.

Quant aux dons de sagesse et de science, ils rendent ces mêmes vérités plus aimables, plus capables d'agir sur la volonté. La science le fait par des raisons d'ordre inférieur, la sagesse par des raisons plus élevées et surtout par le moyen de cette sympathie, de cet attrait pour les choses divines, qui les fait trouver savoureuses. (*De Oratione*, x, 9.)

65. On sait en effet ce que sont d'après Suarez les dons du Saint-Esprit. Il les place, suivant en cela les Pères, parmi les grâces les plus surnaturelles, spécialement infuses par le Saint-Esprit. « *Aperte numerant* (*Patres*) *hæc dona inter gratias maxime supernaturales et a Spiritu Sancto specialiter infusas.* (*De Gratia*, l. II, ch. xxi, n. 4.) D'après lui « il faut attribuer au don d'intelligence tout ce qu'il peut y avoir de vive pénétration, d'acuité, si l'on peut parler de la sorte, dans la perception surnaturelle des choses de la foi. *Pertinet ad hunc intellectum quidquid acuminis, ut sic dicam, supernaturalis intelligentiæ in concipiendis rebus fidei intervenire potest.* » (*Ibid.*, xix, n. 8.) Il paraît certain, dit toujours Suarez, que l'esprit humain, même doué de la foi, ne peut pas toujours suffire par sa seule lumière naturelle à saisir, à confirmer, à expliquer les choses de la foi

aussi parfaitement que l'on voit les fidèles le faire; souvent pour le faire comme ils le font, il leur faut un secours particulier et surnaturel du Saint-Esprit, et ce sont alors les actes du don d'intelligence. Ces actes, il est plus conforme à l'enseignement de l'Écriture et des Saints de les croire en eux-mêmes et substantiellement surnaturels, « car cette *pénétration des mystères divins... surpasse les forces de l'esprit humain.* L'expérience du reste confirme cette doctrine : ne voyons-nous pas parfois les simples et les ignorants avoir une *conception plus profonde* et mieux expliquer les mystères de la foi que les savants? »

66. C'est également à une motion toute spéciale de l'Esprit-Saint que Suarez attribue la complaisance que prend l'âme dans les vérités qu'elle contemple, et qui est l'effet du don de sagesse. (*De Gratia*, II, XIX, nº 11.) Il cite à ce propos Albert-le-Grand disant que le don de sagesse est une certaine lumière grâce à laquelle on connaît et l'on goûte par expérience les choses divines. Il cite aussi Richard de Saint-Victor, disant que c'est un exercice du don de sagesse que de contempler Dieu par amour, avec une certaine jouissance expérimentale, qui a son siège dans la faculté aimante.

67. C'est donc par des lumières et par un amour surpassant les efforts humains et communiqués par une opération toute particulière de l'Esprit-Saint que le docte théologien explique la nature de l'état contemplatif ou mystique. Pour lui, l'état mystique est le fruit des dons du Saint-Esprit. Comme par ailleurs les dons du Saint-Esprit sont des grâces éminentes et non des faveurs exceptionnelles, des grâces qui, pour se développer et s'exercer d'une manière habituelle, ne demandent que de trouver un cœur tout à fait docile aux inspirations divines, ce qui est le cas des âmes parfaites, Suarez est très logique quand il présente la voie unitive ou contemplative non comme une voie extraordinaire, mais comme la voie commune des âmes parfaites.

68. Suarez (*De Orat.*, XI), indique comme étant l'objet de la contemplation les vérités de la foi, *les choses divines* sans préciser davantage. Ailleurs, expliquant le fameux texte dionysiaque, si souvent cité par les Maîtres, il dit que c'est dans la pensée des grandeurs incompréhensibles de Dieu, connu plutôt par des négations que par des affirmations, que l'âme contem-

plative doit, d'après Denys, trouver son repos. « Vult ergo quod mens *quiescat in cogitatione cujusdam eminentiæ ineffabilis*, quæ per negationes potius quam per affirmationes concipienda est. » (*Ibid.*, XIII, 28.)

CHAPITRE VIII

Conclusion — L'Union mystique Comment on la reconnaît

69. L'enseignement des Docteurs mystiques, de ceux qui font autorité, n'est pas douteux et, après les preuves que nous avons données, nous pouvons formuler cette proposition :

Il y a dans l'état mystique et dans tout état mystique ce double élément : une connaissance supérieure de Dieu, qui, bien que générale et confuse [1], donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs puis un amour irraisonné mais très précieux [2], que Dieu lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever.

70. Certains mystiques ont vu surtout le deuxième élément, cet amour intense qui, n'étant pas produit par des considérations raisonnées, semble ne s'appuyer sur aucun motif. En effet, on aime Dieu dans l'état mystique; on se fond, on s'écoule dans l'amour le plus souvent sans pouvoir se rendre compte du pourquoi. C'est cet exercice de l'amour qui frappe davantage. Si pour désigner l'état mystique on s'était servi du mot union d'amour, plutôt que du mot contemplation — ces deux mots union et contemplation ont été employés dès les premiers

[1] Disons ici, pour empêcher toute interprétation erronée de notre pensée, que, par cette connaissance confuse, nous n'entendons nullement une *représentation* vague de formes mal définies, ou encore d'un être pénétrant et enveloppant notre être; ce sont là des produits de l'imagination qui peuvent parfois accompagner, mais qui ne constituent pas l'élément mystique : l'élément mystique, c'est la perception *intellectuelle* d'un être que l'on comprend être indéfinissable et inabordable à la raison; selon le mot du Vénérable Jean de Saint-Samson, c'est « Dieu ineffablement perçu ».

[2] Cet amour peut être très calme, non sensible, à peine aperçu.

siècles — peut-être en eut-on mieux fait comprendre la nature. Quoi qu'il en soit ceux qui ont l'expérience des états mystiques insistent plus sur l'amour infus que sur les lumières que l'âme y reçoit; quelques auteurs se sont même demandé si l'intelligence agissait dans l'état mystique, ou même ont enseigné que la volonté seule entrait en exercice [1]. Ils n'ont pas été suivis, et avec raison, car l'amour suppose toujours la connaissance; l'amour mystique porte sur un Être dont on saisit confusément, mais très vivement, les grandeurs et les charmes [2]; sans cela on ne l'aimerait pas, et on ne l'aimerait pas d'un amour aussi fort [3].

71. Ces principes posés, il est facile de montrer en quoi consiste l'union mystique.

Selon l'enseignement de saint Thomas et des théologiens, il y a trois unions possibles entre Dieu et l'homme [4], car il y a trois modes possibles de présence de Dieu dans une âme. Dieu est

[1] Cf. Suarez qui les réfute, *De Oratione*, c. XIII.

[2] Saint Alphonse de Liguori a très bien expliqué ce phénomène mystique (Praxis conf., 135). Nous avons donné le texte dans les *Degrés* livre V, 1re partie, ch. IV, § 3. nº 27.

[3] Un auteur contemporain, à la science duquel nous nous plaisons à rendre hommage, le P. Arintero, O. P. (*Cuestiones misticas*, p. 488) nous reproche de trop restreindre l'état mystique quand nous déclarons que les lumières de foi et d'amour infus en sont les éléments essentiels; il préfère comprendre sous le nom de mystique tout ce qui se fait d'une manière supérieure au mode humain, en un mot tout ce qui est don du Saint-Esprit, et il entend par ascétique tout ce qui se fait en dehors des dons et à l'aide du raisonnement.

Ce ne serait certainement contraire ni à la logique, ni à la théologie d'entendre de cette manière la distinction entre l'ascétique et la mystique; mais cela ne nous semble pas très conforme à l'enseignement traditionnel; la connaissance mystérieuse de Dieu et l'amour infus qui l'accompagne ayant toujours été regardés comme les éléments essentiels de l'état mystique. Du reste, ces éléments se rencontrent plus souvent que ne paraît le croire le savant et pieux dominicain : ainsi dans ces dispositions infuses de piété, de crainte filiale, d'admiration, de respect, d'adoration, de joie, de louanges, qu'il signale comme non renfermées dans notre définition de l'état mystique, il y a certainement lumières et amour infus. Mais il peut y avoir, par exemple, certaines lumières pratiques ressortissant du don de conseil, certains actes du don de force qui ne seraient pas des états mystiques, bien que communiqués selon le mode suprahumain.

[4] *Sent*, lib. I, dist. 37, q. I. a. 2.

dans tous les êtres par sa présence, par sa puissance et par son essence; Il y est en qualité d'agent, car c'est Lui qui, par sa vertu toute-puissante, les soutient dans l'existence et leur communique la vie. Il est dans l'âme juste par sa grâce comme objet de connaissance et d'amour [1]. Il peut être enfin dans une âme par l'union personnelle ou hypostatique, ce qui s'est réalisé en Notre-Seigneur.

L'union mystique n'est évidemment pas le fruit de cette présence de Dieu qui est commune à tous les êtres; elle n'est certes pas l'union hypostatique; elle appartient donc au second mode de présence qui se réalise par la grâce sanctifiante et qui suppose connaissance et amour. C'est, en effet, la doctrine constante de saint Thomas que nous nous unissons à Dieu par les actes de l'intelligence et de la volonté, qui nous rendent semblables à Lui [2] : « Gratia conjungit nos Deo per modum assimilationis, sed requiritur ut uniamur ei per operationes intellectus et voluntatis. *Q. unica de Charit.* a. 2. Unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus... talis unio est per gratiam habitualem. 3. q. 6. a. 6. ad 1. » Expliquant ce mot fameux de Denys « patiens divina » οὐ μονον μάθων, αλλα και πάθων θεία, mot si souvent répété par les Docteurs et les Saints comme décrivant l'état mystique, saint Thomas dit encore : Passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem. 1. 2. q. 22., a. 3, ad. 1. : Pâtir les choses divines signifie ressentir une tendance affectueuse aux choses divines et leur

[1] Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter : uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus... alio modo sicut objectum operationis est in operante..., secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante... Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam... Nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem (hypostaticam). 1. q. 8. a. 3 et ad. 4.

[2] On remarquera combien cette doctrine de saint Thomas s'harmonise avec celle de saint Jean de la Croix qui fait consister l'union mystique dans des actes très parfaits de foi, d'espérance, et d'amour. Du reste, saint Thomas dit lui-même : « Virtutes theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur » 1. 2. q. 68. a. 8. Cf. 1. 2. q. 28, a. 1.

être uni par l'amour [1]. (Cf. De verit. q. 26, a. 3, ad 18 et 2. 2. q. 97, a. 2, ad 2.) De la sorte nous nous portons vers Dieu Vérité première et Bien suprême, nous l'atteignons en Lui-même [2]; nous Le possédons, nous en jouissons, ce qui ne peut se faire qu'en Le connaissant et qu'en L'aimant (*Lect.* 2 in cap. 2 Epist. ad Col.); cette possession et cette jouissance de Dieu est le germe de la possession parfaite et de la jouissance consommée qui fera notre éternelle félicité.

Tant que la connaissance de Dieu s'acquiert par les procédés ordinaires de la raison, éclairée par la foi; tant que les actes d'amour sont le résultat de la connaissance ainsi acquise, et le produit des efforts par lesquels l'âme s'excite à aimer, on n'a que l'union par la grâce qui se trouve dans tous les justes : c'est l'union actuelle quand l'âme juste fait des actes de foi et d'amour; c'est l'union habituelle quand elle possède cette vertu même en germe, — comme les enfants privés de raison, — sans en produire les actes. Mais lorsque l'âme obtient cette connaissance mystérieuse de Dieu que les raisonnements n'engendrent pas, et cet amour nouveau, non moins mystérieux, qui est produit par l'action directe de Dieu sur la faculté affective, alors son union est beaucoup plus parfaite. C'est là l'union secrète ou mystique, symbolisée par le baiser de l'Époux divin, union si justement désirée des âmes ferventes. « L'épouse qui ne prétend en toutes ses poursuites que d'être unie avec son Bien-Aimé : qu'il me baise, dit-elle, d'un baiser de sa bouche, comme si elle s'écriait : tant de soupirs et de traits enflammés que mon amour jette incessamment n'obtiendront-ils jamais ce que mon âme désire? Je cours; hé, n'atteindrai-je jamais au prix pour lequel je m'élance, qui est d'être unie cœur à cœur, esprit à

[1] Tous ceux qui ont l'expérience personnelle des états mystiques comprennent, comme saint Thomas, que ce divin que l'âme ressent, qui est opéré en elle, n'est autre chose que de l'amour : ardeurs d'amour, ou suavités d'amour ou langueurs d'amour. Il suffirait pour s'en convaincre de lire, entre beaucoup d'autres, les textes cités ci-dessous (Append. II) où les grands mystiques expliquent comment ils ont la connaissance expérimentale de Dieu et le sentiment de sa présence.

[2] Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum... et hoc est per operationem, scilicet quando aliquis fide adhæret primæ veritati, et charitate ipsi summæ bonitati. *Sent.* loco citato. Cf. I. q. 43. a. 3.

esprit avec mon Dieu, mon époux et ma vie? Quand sera-ce que je répandrai mon âme dans son cœur, et qu'Il versera son cœur dedans mon âme, et qu'ainsi heureusement unis nous vivrons inséparables [1]. »

72. L'élément mystique ayant son siège, pour employer le mot consacré, dans la cime de l'âme, est un élément insensible. On le connaît surtout par les effets. Saint Jean de la Croix indique les trois effets (*Montée*, ch. XI, p. 150) qui, au début font connaître sa présence : le dégoût des considérations, une disposition habituelle de renoncement qui fait qu'on ne veut pas arrêter son imagination sur des objets profanes, enfin le bien-être que l'âme trouve à demeurer seule avec Dieu. Sainte Jeanne de Chantal donnait à ses Filles les mêmes marques pour « reconnaître si leur repos et quiétude en l'oraison viennent de Dieu... La première sera si, prenant votre point de méditation comme de coutume, vous ne vous en pouvez servir, mais sentirez sans artifice de votre part votre cœur, votre esprit et l'intime de votre âme suavement attirés à ce sacré repos »; et elle ajoutait d'autres signes, qui tous sont des progrès dans la vertu : progrès dans l'obéissance, dans le détachement, dans la soumission à la volonté divine, dans l'amour de la souffrance et dans l'humilité [2].

« Je voudrais, dit sainte Thérèse, avec l'aide du Seigneur, bien expliquer les effets produits par cette oraison surnaturelle, afin que l'on comprenne *par les effets* quand c'est l'Esprit divin qui agit [3]. » Alors elle explique comment, par cette eau céleste, le jardin de l'âme est tout fécondé, les fleurs et les fruits, symboles des vraies vertus, commencent à apparaître.

[1] Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, l. I, ch. IX.

Que l'union mystique soit, comme le montre ici saint François de Sales, une union de foi et d'amour, c'est, nous le redisons, la doctrine incontestable des Maîtres; il est impossible d'expliquer autrement ce qu'ils disent de cette union si désirable. Si quelques-uns de nos lecteurs avaient là-dessus le moindre doute, ils pourraient s'en convaincre en lisant dans la *Vie d'union*, les passages d'où il ressort que la contemplation est le résultat de grâces éminentes de lumières et d'amour, et ceux où la contemplation est envisagée comme union de l'âme avec Dieu. V. Table analytique, à la fin de l'ouvrage.

[2] *Sa vie*, par Mgr Bougaud, ch. XVIII.

[3] *Vie*, XIV, p. 104.

« C'est aux effets et aux œuvres produites, dit-elle dans un autre ouvrage, que l'on reconnaît les véritables grâces d'oraison. » (IVe *Demeure*, ch. II.) « Il n'y a pas de meilleure marque » — que le don total de soi-même à Dieu — « pour reconnaître si notre oraison va jusqu'à l'union, ou si elle n'y arrive pas. » (Ve *Demeure*, ch. Ier.)

« A ceux à qui Il a fait cette faveur (de leur donner le baiser divin de la contemplation), le Seigneur donne de son action bien des marques : l'une est de mépriser toutes les choses de la terre, de les estimer aussi peu qu'elles doivent l'être, de ne pas rechercher son propre bien, parce qu'on en comprend la vanité, de ne trouver de plaisir qu'avec ceux qui aiment leur Dieu, de prendre la vie à dégoût, de n'avoir pour les richesses que l'estime qu'elles méritent et autres dispositions semblables qu'enseigne Lui-même aux âmes Celui qui les a mises en cet état. » (*Pensées sur l'amour de Dieu*, ch. III, p. 240.)

« Pour que l'on ne s'abuse pas sur son propre compte, dit saint Laurent Justinien, nous donnerons les signes qui font connaître avec certitude la véritable contemplation et les goûts divins que l'on trouve dans cette étude intime. On sera dans cette vraie contemplation, si on est prudent dans sa conduite, si l'on sait rassembler ses pensées, se proposer dans ses actes une intention droite, s'appliquer aux études spirituelles, désirer la présence de Dieu, l'aimer d'un amour plein d'humilité, se réjouir par dessus tout de son commerce, si l'on est enflammé pour les biens célestes, et si l'on jouit d'une paix profonde [1]. »

Plusieurs parmi les Maîtres signalent encore le désir du ciel comme l'une des marques de la véritable contemplation [2].

Ainsi les Saints voient une étroite liaison entre l'état mystique et la pratique parfaite des vertus : l'un n'existerait pas sans

[1] *La Vie solitaire*, ch. Ier.

[2] Voir *Vie d'union*, nº 210. Aux auteurs cités en cet endroit, on peut encore ajouter sainte Thérèse qui revient souvent sur cet effet de la vraie contemplation (*Vie*, XXVI, p. 203; *Chemin*, XIX, p. 88, 91, 92; XLII, p. 204, et dans les *Pensées sur le Cantique* le passage qui vient d'être cité). Du reste saint Thomas décrivant les dispositions des âmes parfaites les montre comme tendant principalement à être unies à Dieu ici-bas et désireuses de sortir de cette vie pour être avec le Christ. 2. 2, q. 24, a. 9, c.

l'autre. Il est certain que ces différents effets sont des marques plus sûres que celles que quelques auteurs contemporains voudraient leur substituer. Ne prouvent-ils pas que l'âme a obtenu de grandes lumières et qu'elle est élevée à un plus parfait amour; qu'elle a reçu par conséquent cette illumination intime et cette intense charité qui surpassent les efforts humains, et que Dieu Lui-même verse dans les âmes généreuses et fidèles?

CHAPITRE IX

Les seuls éléments constitutifs de l'état mystique

§ 1er. — *Les éléments indiqués suffisent à constituer l'état mystique*

73. Que les éléments que nous avons signalés se trouvent dans l'état mystique, tout le monde le reconnaîtra; qu'ils soient les éléments fondamentaux et distinctifs de cet état, nous ne croyons pas qu'il soit possible de le contester; mais ne pensera-t-on pas qu'à côté de ces lumières et de cet amour mystique, il existe quelque autre élément non moins essentiel, non moins fondamental? Certains auteurs ont à peine signalé le double élément dont nous parlons, ils ont cherché ailleurs la note caractéristique de l'état mystique; n'auraient-ils point, au moins partiellement, raison, c'est ce qui nous reste à examiner.

Tout d'abord et *a priori* nous pouvons dire : s'il se rencontre dans l'état mystique d'autres phénomènes que ceux-là, ils ne peuvent en former l'élément essentiel et fondamental; car l'état mystique existe certainement sans eux. Par cela seul que l'âme a reçu l'illumination contemplative dans son intelligence et l'amour infus dans sa volonté, elle n'est plus dans le même état qu'auparavant. Elle possède une nouvelle manière de connaître Dieu, une science très supérieure à la science spéculative; demeurant unie à son Dieu par un amour constant et pur que les efforts faits jusque-là n'avaient pu lui procurer, elle est devenue une privilégiée du Seigneur. Cet état nouveau, si différent de

l'état commun [1], si précieux pour l'âme, mérite une dénomination particulière. On l'a appelé gnose, théologie mystique, contemplation, voie unitive, état passif; de nos jours la dénomination qui a prévalu est celle d'état mystique.

74. Quant aux autres phénomènes, que certains auteurs nous présentent comme les éléments distinctifs de l'état mystique, ils n'ont avec celui-ci aucune connexion nécessaire. Pour prendre en effet les différentes opinions que nous discuterons tout à l'heure, Dieu ne peut-il pas communiquer les lumières contemplatives et l'amour unitif, sans réduire les facultés de l'âme à l'impuissance, sans rendre visible la présence de la grâce sanctifiante, sans faire ressentir de douces jouissances, sans faire éprouver son contact? Il suffit qu'Il agisse sur l'intelligence et sur la volonté. Auprès de cette action de Dieu sur l'intelligence et la volonté, *grâce à laquelle l'âme est rendue capable d'actes très élevés et très méritoirès*, actes de foi, d'espérance et d'amour qui l'unissent à Dieu d'une manière admirable, combien paraîtront moins importantes la ligature des puissances, les douceurs et les consolations *qui ne rendent pas l'âme plus méritante, n'augmentent en aucune manière les vertus théologales et ne produisent pas l'union divine.*

Mais voyons en détail chacune des opinions que nous venons d'indiquer et examinons quelle en est la probabilité.

§ 2. — *Eléments ajoutés par certains auteurs : la ligature, la conscience de l'état de grâce*

75. Bossuet disait : « L'un des caractères de la voie mystique, c'est l'impuissance de faire des actes, au moins ceux où il y a du discours... ; la puissance de les exercer *manque tout à fait* [2]. »

[1] Il est vrai que beaucoup, parmi ceux qui n'ont pas l'expérience personnelle de pareils états, n'aperçoivent pas cette différence, ou ne veulent pas en tenir compte : ils n'attachent pas d'importance à ce que les lumières viennent par le raisonnement ou qu'elles soient le fruit d'une opération directe du Saint-Esprit, à ce que l'amour soit actif ou passif ; ils ne comprennent pas le prix de ces grâces infuses ; ils sont alors portés à chercher d'autres distinctions, qu'ils s'imaginent devoir être tout à fait extraordinaires.

[2] *Instruction sur les états d'or.*, l. VII.

Aussi enseignait-il que « le signal nécessaire pour passer à l'état contemplatif, c'est l'impossibilité *absolue* de discourir [1] ». Il appelait ce phénomène la *ligature des puissances* [2]. Nous ne pensons pas que cette opinion ait encore aujourd'hui des partisans : elle est trop manifestement opposée à ce que les Saints nous disent de la coexistence dans l'âme de l'état mystique et des distractions. Sainte Thérèse en particulier a beaucoup insisté sur ce point [3], saint Jean de la Croix n'est pas moins affirmatif [4]. L'un et l'autre s'élèvent souvent et avec force contre les personnes qui, étant dans l'état mystique, en sortent pour vouloir trop discourir. Elles ne sont donc pas dans l'impossibilité de le faire. Nous croyons inutile de nous arrêter à discuter cette assertion de Bossuet.

76. Faut-il voir dans l'état mystique la conscience de l'union qui existe par la grâce sanctifiante entre Dieu et l'âme? « La vie divine, dit un auteur contemporain, communiquée à nos âmes (par la grâce) se dérobe régulièrement, tant que dure l'épreuve, au sentiment de la conscience... Un jour les voiles tomberont, Dieu nous apparaîtra uni à nos âmes, les inondant de sa lumière, les pénétrant de sa vie... Ce sera la vie glorieuse... Entre l'obscurité de la foi et la pleine lumière de la gloire se placent les jouissances de l'union mystique. Sans se dévoiler entièrement, Dieu peut donner à l'âme à laquelle Il s'unit un sentiment plus ou moins vif de cette rencontre, en sorte que l'âme non seulement croira par l'adhésion de la foi à la communication de vie divine que lui apporte la grâce, mais *verra*, *sentira*, savourera l'ineffable union qui s'accomplit entre elle et Dieu. » (Ribet. *Mystique divine*, 1re partie, ch. XVIII.)

C'est là, il faut l'avouer, une opinion nouvelle, en faveur de laquelle on n'allègue, du reste, aucune autorité; c'est qu'en effet *aucun des Maîtres n'a donné une pareille explication*. La

[1] *Tradition des Nouv. myst.*, ch. III, sect. 3.

[2] Nous citerons plus loin (Appendice III, nº 367) des passages de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse expliquant très bien la difficulté que le contemplatif éprouve à méditer et montrant jusqu'où va cette difficulté.

[3] *Vie*, XV, p. 107, 110, 111; XVII, p. 124, 126. — *Château*, 4e Dem. I, p. 49, 51; III, p. 64. — *Chemin*, XXXI, p. 145, 146, 147.

[4] *Montée*, II, XI, p. 150, XII, p. 155.

présence de la grâce sanctifiante est un fait qui échappe à celui qui la possède; il peut la deviner *par les effets* qu'elle produit, mais comment pourrait-il la connaître en elle-même? Il ne peut *sentir* la grâce, qui est un phénomène purement spirituel et partant insensible; il ne peut *voir* son âme que par un privilège tout à fait extraordinaire; ce serait une vision purement intellectuelle, qui est l'une des faveurs les plus rares que Dieu fasse aux Saints eux-mêmes. Cette explication nous semble n'avoir aucune chance d'être adoptée.

§ 3. — *La joie et les consolations ne sont pas essentielles à l'état mystique*

77. Il est très souvent question, dans la description des états mystiques, des joies si délicates et si profondes que goûtent ceux qui y sont élevés. Ces douceurs spirituelles ne se rencontrent-elles pas nécessairement dans tout état mystique, n'en forment-elles pas, par là même, l'un des éléments essentiels? Plusieurs auteurs semblent le croire, car ils font entrer ces jouissances dans la définition qu'ils donnent de l'état mystique. Ceci encore nous paraît insoutenable. S'il y a les joies mystiques, il y a les épreuves mystiques; s'il y a dans l'état mystique des consolations ineffables, il y a aussi des souffrances terribles. Rien n'est plus fréquent dans les vies et les écrits des Saints que la description de ces peines intimes, que ne peuvent comprendre les âmes moins éclairées et moins aimantes.

Saint Jean de la Croix a consacré de longues pages à dépeindre ces épreuves. Citons seulement ce passage où il explique comment les lumières contemplatives, qui, nous l'avons vu, forment, d'après lui, l'élément fondamental de l'état mystique, peuvent causer des douleurs aussi vives :

« Comment se fait-il que cette lumière de contemplation si suave et si agréable à l'âme qu'il n'est rien de plus digne de ses désirs, lui cause, quand elle commence à s'insinuer en elle, des effets si douloureux? Car c'est cette même lumière qui opère l'union, et en elle l'âme trouvera dans l'état de perfection tous les biens désirables. Cela vient de la faiblesse et de l'imperfection où l'âme est encore et des dispositions qu'elle a et qui

s'opposent à la réception des divines suavités. Aussi quand la lumière divine se répand dans l'âme, celle-ci doit souffrir. » (*Nuit obsc.*, II, IX, p. 80.)

De plus, la vue des grandeurs de Dieu donne à l'âme un sentiment de sa misère qui l'écrase : « L'abîme de la majesté et de la grandeur divine fait découvrir à l'âme un autre abîme, celui de sa pauvreté et de sa misère. » (*Ibid.*, II, VI, p. 63.)

C'est aussi parce qu'il est plus éclairé sur les grandeurs, les bontés, la sainteté et l'amabilité divine que le contemplatif sent plus vivement, et la grièveté de ses fautes passées, et la sévérité des jugements divins, et les maux de la vie présente, et la peine de l'exil terrestre : tels sont, en effet, les quatre genres de peine qu'énumère saint Grégoire le Grand, et qui parfois, dit-il, percent l'âme du contemplatif [1].

Il est donc impossible de le méconnaître, la jouissance n'est pas un élément essentiel de l'état mystique.

§ 4. — *Le sentiment de la présence de Dieu n'est pas essentiel à l'état mystique*

78. Souvent l'âme contemplative a conscience que Dieu est en elle; soit à l'improviste, soit dans le courant de son oraison, elle est saisie de cette pensée : Dieu est au dedans de moi, et cette pensée la frappe si vivement qu'il est impossible d'en douter : *je sens le bon Dieu* [2], dira-t-elle; Il est vraiment dans mon cœur, au plus intime de moi-même. Elle voit très bien qu'alors elle est entrée par une faveur divine dans un état nouveau; ce ne sont point ses réflexions qui l'ont amenée à se convaincre que Dieu est en elle; ce n'est point la considération de ces vérités : Dieu est partout, Dieu a dit qu'Il habite en ceux qui l'aiment; non, sa conviction de la présence de Dieu en elle ne repose point sur des motifs de ce genre; elle est beaucoup plus vive et tout autre que celle qu'elle peut obtenir en recourant à ces considérations.

[1] Voir *Vie d'Union*, n° 123.

[2] Saint Jean de la Croix avait entendu cette expression (*supra*, n° 1), mais comme nous l'avons vu, il avait été loin d'en conclure à un contact divin.

79. C'est assurément un phénomène mystique que nous venons de décrire. Quelques auteurs contemporains ont prétendu qu'il constituait l'essence de tout état mystique, que toutes les fois qu'on n'éprouve pas ce sentiment, on est seulement dans un état ascétique, c'est-à-dire dans un état auquel on peut s'élever par ses réflexions et par ses efforts.

Notons tout d'abord que ces auteurs ou négligent d'expliquer la nature de ce sentiment de la présence de Dieu, (V. article *Mysticisme* au *Dictionnaire apologétique*) ou en donnent une explication manifestement erronée (V. ci-dessous Appendice II). Les Docteurs et les Saints (V. *infra*, *ibidem*) sont tous d'accord pour attribuer ce sentiment aux effets de grâce que l'âme constate en elle et qui lui font dire : Dieu est en moi, qui pénètre mon cœur et le remplit d'amour, et aux lumières également mises dans l'âme par Dieu qui la persuadent de cette même vérité. Ce sentiment doit donc s'expliquer par ces grâces infuses de lumières et d'amour que nous avons montrées être l'élément caractéristique de l'état mystique.

Mais ce sentiment de la présence de Dieu dans l'âme est-il vraiment essentiel? S'il ne se rencontre pas dans tout état mystique, on ne peut pas le donner comme étant la note distinctive; ainsi, selon la remarque d'un auteur récent, on ne pourrait définir l'homme : un animal à peau blanche, puisqu'il y a des nègres, des jaunes et des peaux-rouges.

Des exemples prouveront qu'il y a des états dans lesquels ce sentiment n'existe pas, et qu'on ne peut déclarer ascétiques, c'est-à-dire, selon la notion de l'état ascétique admise par tous, obtenus à l'aide des raisonnements et des efforts de l'âme.

Une personne en adoration près de l'autel aura fait de louables efforts pour se mettre en présence de son Dieu; elle se sera dit et répété pendant un certain temps : Jésus est là, tout près de moi, sans parvenir à se pénétrer de cette pensée. Et voilà que, soudain et sans savoir comment, elle se voit toute saisie; cette vérité, qu'elle croyait mais qui ne lui faisait pas d'impression, lui paraît maintenant très claire et en même temps elle se sent fortement attirée d'un attrait tout d'amour vers ce Dieu si bon et si aimable. Là encore elle constate que quelque chose de nouveau s'est opéré en elle, que la grâce a été beaucoup plus loin que ses efforts, qu'elle a obtenu une illu-

mination de l'intelligence et un embrasement de la volonté qui est un don de Dieu; elle est dans l'état mystique, et cependant elle ne pense pas à la présence de son Dieu en elle.

80. Saint François de Sales parlant du recueillement mystique dit aussi clairement qu'il est possible : « Ce doux recueillement... ne se fait pas seulement par le sentiment de la présence divine au milieu de notre cœur, ains en quelle manière que ce soit que nous nous mettions en cette sacrée présence... à la seule présence de Dieu, au seul sentiment que nous avons qu'Il nous regarde... BIEN QUE POUR LORS NOUS NE PENSIONS A L'AUTRE PRÉSENCE PAR LAQUELLE IL EST EN NOUS, nos facultés et puissances se ramassent et assemblent en nous-mêmes pour la révérence de sa divine Majesté, que l'amour nous fait craindre d'une crainte d'amour et de respect. » (*Amour de Dieu*, VI, 7.)

81. Les lumières mystiques portent souvent sur les grandeurs de Dieu considéré en Lui-même, abstraction faite de sa présence en nous. L'âme alors, au lieu d'être repliée sur elle-même, est attirée vers Lui, elle a soif de s'unir à Lui; oubliant tout le reste et ne voyant que son Dieu, elle voudrait se jeter, se perdre en lui. C'est là l'élan, le transport mystique si souvent dépeint par les Maîtres sous le nom d'*excessus*, *excessus mentalis*. Dans cet état sa pensée n'est pas portée vers cette vérité : Dieu est en moi; elle ne dira pas : Je sens Dieu en moi; elle souffrira plutôt de ne pouvoir, comme elle le voudrait, s'unir à son Dieu.

82. Sainte Thérèse a décrit à différentes reprises ces transports mystiques. « Souvent à l'improviste surgit je ne sais comment un désir. De ce désir, qui, en un instant pénètre l'âme tout entière, naît une douleur si vive que l'âme s'élève au-dessus d'elle-même et de tout le créé... *Dieu semble alors très éloigné de l'âme.* —Y con parecerme que esta entonces *lejisimo* Dios —; par moments cependant Il lui découvre ses grandeurs de la manière la plus extraordinaire que l'on puisse concevoir. » (*Vie*, ch. XX, p. 149.) « J'appelle transport — impetus llamo — un désir qui s'empare de l'âme, parfois sans que l'oraison ait précédé; mais un souvenir lui vient tout à coup qu'elle est *absente* de Dieu. » (*Relacion* V, p. 35.)

« Comme l'âme connaît de mieux en mieux les grandeurs de son Dieu, et qu'elle se voit *si absente de Lui* — tan ausente — et bien éloignée de jouir de Lui, son désir grandit beaucoup plus,

parce que son amour aussi grandit à mesure qu'elle découvre combien ce grand Dieu et Seigneur mérite d'être aimé. » (VIe *Demeure*, ch. II, p. 173.)

83. Ce n'est pas non plus la présence de Dieu au dedans d'elle-même qui frappe l'âme contemplative quand elle reçoit de vives lumières sur les dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption. Le plus souvent, en pareil cas, elle est si fortement saisie par cette pensée d'un Dieu fait homme, d'un Dieu mourant pour nous, que les autres vérités semblent disparaître à ses yeux. « De fois à autre, dit la Vén. Marie de l'Incarnation, Notre-Seigneur me donnait tout à coup de grandes lumières sur le mystère de l'Incarnation. Il me souvient que, pendant un Carême, toute autre occupation me fut ôtée de mon esprit, et il n'y demeura que la seule vue des grandeurs et des perfections de l'âme bienheureuse de Jésus-Christ et des affections bienheureuses de son divin Cœur. Tout cela se fit sans discours, par une simple vue et un seul regard d'amour. » (*Vie*, 1re partie, ch. VI.)

84. Dans tous les états que nous venons de décrire, la grâce mystique agit puissamment, mais il en est d'autres où elle est à peine perceptible. Saint Jean de la Croix (*Nuit*, I, IX, p. 28) enseigne qu'on la reconnaît alors à ce simple signe : « c'est que l'âme n'éprouve aucun plaisir à penser à chose quelconque basse ou élevée ». Dans cet état, la grâce mystique ne rejaillit en aucune manière sur la partie sensible, et bien qu'elle soit dans un état mystique, l'âme, dans ce cas, ne dira certainement pas : « Je sens Dieu en moi. » Saint François de Sales signale cet état mystique aride quand il dit : « Quelquefois ni l'âme n'ouït son Bien-Aimé, ni elle ne Lui parle, NI ELLE NE SENT AUCUN SIGNE DE SA PRÉSENCE, ains simplement elle sait qu'elle est en la présence de son Dieu, auquel il plaît qu'elle soit là. » (*Amour de Dieu*, VI, 11.) Puis il donne la fameuse comparaison de la statue immobile dans sa niche, comparaison qu'il avait employée six ans auparavant dans une lettre (16 janvier 1610) à sainte Jeanne de Chantal; ce qui prouve bien qu'il décrit ici l'état de cette grande Sainte.

85. L'état mystique sans aucune douceur est fréquent au début de la voie contemplative, il constitue cette première épreuve mystique que saint Jean de la Croix nomme la nuit des

sens. Mais il est une autre épreuve beaucoup plus dure et qui appartient certainement à la voie mystique, c'est ce que le même Saint nomme la nuit de l'esprit. Cette épreuve si dure mais si salutaire est, nous dit-il, l'effet d'une lumière infuse, très élevée mais très pénible, qui éclaire l'âme, et sur la grandeur et la sainteté de Dieu, et sur sa propre indignité : « à la lueur de cette lumière si pure, l'âme se voit toute misérable et toute souillée; il lui semble que Dieu s'élève contre elle et qu'elle s'élève contre Lui. » (*Nuit*, II, v, p. 60.) « Au milieu des étreintes de cette contemplation qui la purifie, l'âme se voit à l'ombre de la mort, elle éprouve comme des douleurs d'enfer; car cette contemplation (purificatrice) *consiste à se sentir privé de Dieu*, châtié, repoussé par Lui. » (*Nuit*, II, vi, p. 63.) « La soif d'amour a son principe et sa source vive dans la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire dans l'esprit, celui-ci sentant vivement ce qu'il éprouve, et *la privation de ce qu'il désire.* » (*Nuit*, II, xiii, p. 92.) L'âme dans cette nuit de l'esprit est dans un état mystique: elle a toujours et cette haute idée de Dieu que l'Esprit-Saint a mise en elle et l'amour pur et intense, lui aussi infus, qui alors la torture, mais cet état mystique est très différent de celui où elle disait avec une douce consolation : « Je sens Dieu en moi. »

86. Les contemplatifs, loin d'être toujours sous l'influence du même sentiment, passent donc par des états d'âme très divers; il suffit d'être tant soit peu familiarisé avec la vie des Saints pour en avoir fait la remarque. Contentons-nous de donner comme exemple la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation :

« Tantôt, dit son biographe, elle était toute troublée par la vue de la pureté infinie de Dieu, ses moindres imperfections personnelles lui apparaissaient alors comme de monstrueuses iniquités dont elle ne pouvait supporter la vue. Tantôt c'était l'éclat de la majesté et de la grandeur de Dieu qui lui apparaissait tout à coup. A cette vue elle se sentait pénétrée d'un tel sentiment de sa bassesse et de son néant qu'elle en était défaillante. Quelquefois aussi le Bien-Aimé s'approchait doucement de son cœur, et, par des touches [1] merveilleuses et d'une suavité

[1] Voir ci-dessous, nº 104, ce qu'on entend ici par *touches*.

infinie, commençait à lui faire sentir la douceur de sa présence. » (*Vie*, I, 6.)

On ne peut donc regarder le sentiment de la présence de Dieu, quelle qu'en soit la nature, comme la caractéristique, la marque essentielle et distinctive des états mystiques, car *alors il n'y aurait pas d'épreuves mystiques*, et beaucoup d'états devraient être regardés comme non mystiques, qui le sont certainement. Aussi l'opinion qui met ce sentiment de la présence de Dieu à la base de *tout* état mystique, opinion totalement inconnue avant ces dernières années, est manifestement insoutenable.

87. Il n'était point inutile d'expliquer avec toute la précision possible la nature de l'état mystique, car on devra tirer des conclusions fort différentes selon l'idée que l'on s'en fera.

Qu'un père donne une caresse ou un baiser à son enfant, c'est sans doute une marque d'affection qui pourra encourager celui-ci à l'aimer; mais ce n'est qu'un encouragement; l'enfant pourra aimer tout autant son père, n'en reçût-il aucune caresse. C'est ainsi que certains auteurs considèrent l'état mystique : pour eux c'est une caresse que Dieu donne à ses amis, c'est un simple encouragement qu'Il leur accorde. Et de là ils concluent : désirez l'amour de Dieu, mais non les caresses divines; soyez assez humbles pour penser que Dieu réservera ces caresses à des âmes plus dignes; pour vous ne demandez qu'à grandir en vertu sans prétendre à aucune faveur.

Mais si l'état mystique consiste dans cette illumination de l'intelligence qui donne une haute idée de Dieu, et dans une action corrélative de la grâce sur la volonté, communiquant une grande puissance d'amour, il en va tout autrement; ce n'est plus une caresse, ce n'est plus une faveur secondaire et accidentelle, une grâce en dehors de la voie commune; c'est le moyen d'amener l'âme à l'amour parfait; c'est une grâce éminemment désirable. Quiconque aura lu attentivement les grands Maîtres ne pourra, nous semble-t-il, avoir entre ces deux opinions la plus légère hésitation.

CHAPITRE X

Les phases de l'état mystique

§ 1er. — *Il est impossible de mesurer l'intensité des grâces mystiques*

88. Une des questions les plus difficiles de la doctrine spirituelle, c'est certainement la classification des états mystiques. Quel doit être le principe de cette classification? Beaucoup d'auteurs, surtout depuis deux siècles, voudraient établir une sorte d'échelle graduée, distinguant les divers états mystiques selon leur valeur intrinsèque. D'après eux, tel mode d'oraison serait l'état mystique faible, tel autre l'état mystique plus élevé, et ainsi de suite. Ce serait bien là la meilleure des classifications si elle était possible, mais l'est-elle, nous ne le croyons guère. En tout cas il ne faudrait pas établir le degré d'intensité de l'état mystique d'après les effets qui s'en manifestent au dehors, comme le recueillement, puis l'absorption, puis l'aliénation complète des sens. L'état mystique, en effet, *est un état essentiellement intime et caché et il n'y a aucune marque extérieure permettant d'en mesurer l'intensité avec certitude.* Ainsi l'extase est une phase de l'état mystique, mais contrairement à ce qu'enseignent certains auteurs, nous ne pouvons y voir un degré déterminé de l'ascension mystique, tel du moins que l'on puisse dire : l'extase a lieu quand l'âme arrive à tel degré de lumière ou d'amour. Le P. Lallemant, qui réprouve cette division des degrés de la contemplation fondée sur la plus ou moins complète suspension des sens, en donne excellemment la raison : « Une âme aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime, une connaissance plus claire, une opération de Dieu plus excellente, qu'une autre avec des ravissements extraordinaires et des extases. La Sainte Vierge était plus élevée dans la contemplation que tous les Anges et tous les Saints ensemble, et cependant elle n'avait point de ravissements. Notre-Seigneur jouissait de la vision béatifique sans extase. Les Bienheureux dans le ciel auront l'usage de leurs sens parfaitement libre. » (VIIe *Principe*, ch. IV, a. 7.)

89. On ne peut révoquer en doute cette doctrine du P. Lallemant. Saint Jean de la Croix n'enseigne-t-il pas que quand une âme a subi une purification complète, « les extases n'ont plus lieu : cette âme jouit de la liberté d'esprit sans perdre la liberté des sens [1] »? Dieu peut les ravir cependant, mais le ravissement, comme Notre-Seigneur le fit comprendre à sainte Thérèse, peut être accordé ou refusé plutôt pour l'avantage de ceux qui en sont témoins que pour le bien du sujet lui-même. (*Relacion* XII, t. II, p. 46. — Édition des Carmélites, *Relation* IX.)

90. Bernadette à la grotte de Lourdes était en extase; pendant que Marie se montrait avec des charmes incomparables, la pieuse enfant recevait-elle en même temps les lumières mystiques, ce n'est pas probable. Si elle en recevait, ces lumières étaient-elles égales à celles que recevaient dans leurs ravissements sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, saint Ignace, etc.; étaient-elles supérieures à celles que bien des Saints ont reçues sans perdre l'usage de leurs sens? Personne ne voudra le croire. Un bon nombre de Saints ont commencé tout enfants à avoir des extases, plusieurs à quatre ans, d'autres à six ans; ils n'étaient certainement pas encore arrivés à un état mystique fort élevé.

91. Et c'est précisément pour cela que les Saints ne désiraient pas et ne voulaient pas qu'on désirât les extases. Si elles eussent été un degré plus élevé dans l'ascension mystique, ils n'en eussent pas condamné le désir [2]. Ils distinguaient donc, et avec raison, l'extase des communications divines qui la produisent ou du moins qui l'accompagnent. L'extase est-elle le résultat d'une action directe de Dieu sur les sens, les réduisant à l'impuissance pour ne pas gêner l'opération de la grâce, ou bien ces lumières elles-mêmes sont-elles si vives, l'amour qui embrase

[1] *Nuit obsc.*, l. II, ch. I, p. 53. Sainte Thérèse, 7e *Demeure*, ch. III. On lit dans la *Vie de la Mère Françoise de la Mère de Dieu* que Notre-Seigneur, sur sa demande instante, la fortifia pour qu'elle pût porter en elle-même ce qu'Il opérait, sans que cela parût au dehors (Ch. V, sub fine, p. 61).

[2] Qu'on ne dise pas qu'il est permis de désirer l'extase sans aucune manifestation extérieure, car l'extase consiste précisément dans l'aliénation des sens devenus incapables d'exercer leurs fonctions; désirer l'extase sans ce phénomène, ce serait désirer l'extase sans extase.

l'âme est-il si ardent que celle-ci, absorbée par ses opérations intimes, ne peut plus exercer les fonctions extérieures et sensibles, les deux sont possibles; mais dans l'un et l'autre cas, l'extase est distincte des opérations mystiques, comme un fait est distinct d'un autre fait à l'occasion duquel il se produit, ou comme l'effet est distinct de sa cause.

92. Il semble bien, il est vrai, que le plus souvent l'extase accompagne les opérations mystiques assez élevées, mais comme une âme peut être dans un état mystique plus élevé encore sans être ravie, on ne peut pas dire : la contemplation sans extase est un diminutif de l'extase.

On ne peut pas dire davantage : l'extase est un diminutif du mariage spirituel. Nous ne voyons rien dans les grands auteurs qui autorise une pareille assertion. Il est vrai que les Saints ont généralement des extases avant d'arriver au mariage spirituel, mais ils en ont aussi après, quoique plus rarement. Si une âme parvenue à l'état du mariage spirituel avait quelque ravissement, il faudrait, dans l'opinion que nous combattons, conclure qu'elle serait alors descendue d'un degré dans l'échelle mystique ! ! !

Dans le mariage spirituel l'âme est unie à Dieu dans son centre le plus profond [1], et cette union qu'on appelle, quand elle est arrivée à son plein développement, union transformante, est très étroite et inexplicable. Ce n'est plus une union passagère : elle persévère au milieu des incidents de la vie, elle persévère quand l'âme est en extase, elle persévère quand cesse le ravissement. Le ravissement est donc un phénomène *à côté* de l'union transformante, il peut s'y ajouter, comme il peut exister sans elle. Ce n'en est donc pas l'ébauche, ce n'en est pas même nécessairement le prélude : on peut concevoir une personne qui, sans avoir jamais eu d'extase, obtiendrait la faveur de l'union permanente.

93. Il en est de même du jeu des facultés intérieures, l'imagination et la faculté raisonnante. Il est certain que l'état mystique est plus complet et plus agréable quand ces puissances sont captivées et n'opposent aucune entrave à l'action divine; mais l'amour infus peut être plus intense chez une âme qui lutte

[1] « L'âme dans le mariage spirituel trouve toujours Dieu au fond d'elle-même. » (P. de Clorivière.)

contre les distractions, que chez une autre qui en sera affranchie.

Nous disons l'amour infus. Dans l'état mystique en effet la lumière peut être plus grande que l'amour; mais l'amour aussi peut être plus grand que la lumière. C'est la lumière mystique plutôt que l'amour mystique qui arrête les actes de l'entendement et de l'imagination, on peut donc avoir plus de charité dans un état où l'on raisonne encore quelque peu, que dans un état où l'on ne fait plus aucun raisonnement.

Ces réserves importantes faites, on peut diviser les états mystiques selon la part qu'y prennent les diverses facultés; on s'abstiendra seulement de conclure que l'état mystique est nécessairement plus intense quand il est plus complet, c'est-à-dire, quand il s'étend davantage.

§ 2. — *Etat mystique aride*

94. Parfois l'élément mystique n'exerce son action que là où est son siège proprement dit, sur la cime de l'intelligence et de la volonté. Alors il ne rejaillit pas sur les sens pour y causer de douces jouissances, il n'empêche ni les divagations de l'imagination, ni même entièrement les réflexions et considérations de l'entendement. Il en est ainsi surtout quand il est faible, comme au début de la vie mystique. Mais il peut être fort, l'élément amoureux surtout peut être intense dans la volonté sans rejaillir sur les autres facultés; nous en avons un exemple frappant dans le cas de sainte Jeanne de Chantal, dont nous avons rapporté les paroles. Écoutons d'abord saint Jean de la Croix.

« Le signe le plus certain » — qu'il faut renoncer aux considérations parce que l'on est arrivé à l'état mystique — « c'est que l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, à Lui donner son attention amoureuse sans considération particulière, et à demeurer dans cette quiétude, ce repos, cette paix intime... Il est vrai qu'au début cette connaissance amoureuse ne se remarque pas, parce qu'elle est trop subtile et délicate et comme insensible, et parce que l'âme étant habituée à faire la méditation, qui est plus sensible, perçoit à peine cette connaissance purement spirituelle, qui est pour elle une nouveauté... » (*Montée*, II, XI, p. 150-151.) « Cette connaissance,

cette lumière surnaturelle s'insinue dans l'âme avec tant de pureté et de simplicité, et elle est tellement dépouillée de toutes les formes intelligibles, qui sont les objets propres de l'entendement, que celui-ci est incapable de s'en apercevoir et de s'en rendre compte... » (*Montée*, II, XII, p. 158.) « Cet amour, la personne qui le possède, parfois ne le remarque pas et ne le sent pas, parce qu'il ne réside pas dans la partie sensible et n'y produit pas de tendres émotions [1], il réside dans l'âme, et lui communique bien plus de force et de courage qu'elle n'en avait auparavant; quelquefois cependant il rejaillit sur cette partie sensible par des effets pleins de tendresse et de douceur. » (*Montée*, II, XXII, p. 231.)

95. Quant à sainte Jeanne de Chantal, il est facile, d'après les lettres que nous avons citées (nº 6), d'analyser ce qui se passait dans son âme. D'après sa lettre du 29 juin 1621, son esprit en sa fine pointe était uni à Dieu, mais d'une union très délicate et très simple, union qu'elle obtenait sans aucun effort, car elle comprenait qu'elle devait non pas s'unir, mais demeurer unie. En même temps elle constatait en elle un amour très sincère, très profond, mais très paisible de la sainte volonté de Dieu, amour qu'elle ne se procurait pas davantage, car elle ne faisait pas d'acte distinct de confiance et d'abandon. Et, au milieu de tout cela, elle n'éprouvait rien, si ce n'est par intervalles, dans la partie sensible.

D'après son autre lettre de la même époque, mais sans date précise, où elle dépeint le même état, on voit que l'oraison à laquelle elle était attirée depuis longtemps, (c'est saint François de Sales qui le déclare dans sa réponse), consistait à demeurer dans la simple vue de Dieu et de son néant, en renonçant aux raisonnements et en rejetant toutes les pensées et sollicitudes qui se présentaient. Notre-Seigneur, assure-t-elle, lui communiquait alors des lumières mille fois supérieures à celles qu'elle eût pu acquérir par toutes sortes de raisonnements et d'imaginations, et mettait dans son âme, les sentiments qu'elle devait avoir [2].

[1] *Ternura*, c'est le même mot qu'emploie sainte Thérèse pour désigner ces tendresses sensibles.

[2] Parlant de cette oraison de simple présence de Dieu, elle écrivait

Elle était donc surnaturellement éclairée et recevait la grâce d'un amour infus très parfait; les éléments mystiques lui étaient donnés dans une très large mesure; sans cela, du reste, il lui eût été impossible de demeurer ainsi dans cette simple vue de Dieu; cependant elle n'éprouvait rien dans la partie sensible. On peut donc être élevé à une haute contemplation et demeurer aride, l'appétit inférieur n'éprouvant aucune émotion.

§ 3. — *Etat mystique sensible et doux*

96. L'élément mystique peut ne produire aucun effet sur la partie sensible; il peut, au contraire, y produire des jouissances très délicates.

Personne n'a mieux exprimé que Suarez la part que peut avoir dans les phénomènes mystiques l'appétit sensitif : « Que l'appétit sensitif puisse jouer son rôle dans la contemplation, qui est pourtant une chose toute spirituelle et divine, c'est un fait manifeste et d'expérience notoire. C'est dans ce sens que les auteurs entendent communément ce passage du Psaume : mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. Et la raison en est que dans la contemplation, l'appétit supérieur est excité par la joie, l'amour et autres mouvements semblables, et qu'il communique ses émotions à l'appétit inférieur. Il faut donc reconnaître que du côté de la contemplation, quelque parfaite et intense qu'elle soit, rien n'empêche que l'appétit sensitif ne partage les émotions de la volonté... et cette coopération des deux appétits, loin de diminuer la force des mouvements de l'appétit supérieur ou volonté, l'augmente plutôt, car il y a une liaison naturelle entre les deux appétits, qui s'excitent et s'échauffent mutuellement. Ainsi donc, quand l'âme contemple Dieu et jouit de Lui par la volonté, l'appétit sensitif, loin d'être réduit à l'impuissance, est au contraire entraîné et prend sa part du bien dont elle jouit.

« Pour le dire en passant, cette dévotion qui se fait sentir

à Guy-Lasnier, abbé de Vaux, fondateur de la Visitation d'Angers : « Cette manière d'oraison a en sa simplicité une grande force pour porter les âmes au total dénûment d'elles-mêmes, bien que, pour l'ordinaire, elle soit destituée de goûts et de satisfactions sensibles. »

dans l'appétit inférieur, ne doit point être dédaignée par les hommes spirituels, ni regardée comme le lot des imparfaits, car elle peut venir d'une très parfaite et très haute contemplation; du reste, elle aide à jouir plus facilement et plus souvent de la contemplation elle-même. D'un autre côté, si ces jouissances sensibles font défaut, il n'en faut pas conclure que l'oraison ou la contemplation est imparfaite : souvent elles peuvent être empêchées par les dispositions du corps ou par une disposition de Dieu, qui le veut ainsi pour des raisons faciles à deviner [1]. »

97. Suarez a raison de dire que les consolations ne sont pas le lot des imparfaits. Il importe cependant de remarquer qu'au début de l'état contemplatif la partie sensible a une part plus grande dans les phénomènes mystiques. Parfois même, dans la période de transition, il est difficile de savoir si les grâces données sont les grâces de l'oraison affective ou déjà des grâces contemplatives. On trouve, en effet, chez certaines personnes des sentiments et des états d'âme qui semblent mystiques et cependant on ne voit pas en même temps les vertus profondes et solides des vrais contemplatifs. Chez elles l'imagination joue encore un rôle fort actif et l'appétit sensitif est fortement remué, mais le peu de solidité des vertus fondamentales semble bien indiquer que la volonté n'est pas saisie jusque dans son fond. C'est sans doute que les deux états sont encore bien mêlés; cette âme n'est pas sans recevoir parfois quelques lumières des dons de sagesse et d'intelligence, et en même temps lui est donné un certain amour infus, mais souvent aussi son imagination est vivement frappée et son cœur tout ému sans que soient intervenus les dons du Saint-Esprit.

Plus tard, si l'âme a pratiqué fidèlement le recueillement et le renoncement, l'état mystique s'accentue, il devient dominant; mais il rejaillit encore fortement sur la partie sensible : l'âme se sent doucement unie à Dieu et elle goûte un amour très savoureux.

Avec les années les opérations mystiques deviennent de plus en plus spirituelles; elles produisent beaucoup moins de suavités sensibles; l'amour tout en étant plus intense est moins violent, il produit souvent encore une satisfaction pleine et

[1] *De Oratione*, ch. XVIII, I, 2, 4.

pénétrante, un bonheur calme, une paix profonde. C'est encore la contemplation suave et réjouissante, mais sous un mode plus spirituel.

§ 4. — *Etat mystique complet*

98. L'état mystique est complet quand toutes les puissances y participent. On peut le caractériser d'un mot en disant que c'est celui où il n'y a point de distractions. Comme nous l'avons dit, une âme peut être dans un état plus méritoire, dans un exercice d'amour plus intense et avoir des distractions; comme elle peut être dans un état mystique faible et n'avoir point ou peu de distractions. Ce dernier cas peut avoir lieu surtout quand l'appétit sensitif est vivement ému et prend une grande part aux affections de la volonté. Ceci arrive parfois à des âmes qui n'ont pas encore passé par de très rudes purifications, chez qui les lumières mystiques ne sont pas encore très brillantes, et dont l'amour est plus démonstratif et plus ardent que profond. Mais souvent aussi et plus souvent, croyons-nous, l'absence de distractions est la conséquence de l'abondance des lumières et de l'intensité d'amour du contemplatif.

99. Tel était le cas pour sainte Marguerite-Marie. Les passages que nous avons déjà cités, nº 2, le prouvent, la page suivante de la même sainte décrit un état mystique complet :

« Tous les matins, lorsque je m'éveille, il me semble trouver mon Dieu présent, auquel mon cœur s'unit comme à son principe et à sa seule plénitude; ce qui me donne une soif si ardente d'aller à l'oraison que les moments que je mets à m'habiller me durent des heures. Je m'y présente pour l'ordinaire comme un malade devant son médecin. Je me mets à ses pieds comme une hostie vivante, qui n'a d'autre désir que de Lui être immolée et sacrifiée, pour me consommer en holocauste dans les pures flammes de son amour. Là je sens mon cœur se perdre comme en une fournaise ardente, sans que j'en aie plus la jouissance. Il me semble quelquefois que mon esprit s'éloigne de moi pour aller s'unir et se perdre dans l'immense grandeur de son Dieu, sans qu'il soit en mon pouvoir de l'appliquer au sujet que j'ai préparé. Il est content de s'arrêter à cet unique Objet, où il trouve une plénitude si grande que tout le reste lui est indifférent. Mon

entendement demeure dans un aveuglement si grand, qu'il n'a aucune lumière ni connaissance, que celle que le divin Soleil de justice lui communique de temps en temps. Je n'ai d'autre impression ni mouvement que celui de l'aimer. J'emploie toutes mes forces pour l'embrasser, ce bien-aimé, non pas des bras du corps, mais des intérieurs, qui sont les puissances de mon âme. Les oraisons me paraissent si courtes que je ne puis m'empêcher de faire souvent mes plaintes à mon Dieu.

« Mon bon Maître me faisant sensiblement sentir sa divine présence, découvre ses beautés à mon âme; et son amour liant en même temps toutes mes puissances, je demeure sans Lui pouvoir rien dire pour Lui témoigner mon ardeur, ce qui m'est un tourment, quoique la douceur en soit bien grande. » (*Vie et Œuvres*, t. II, p. 131.)

100. C'est encore le même état qui est décrit par saint Jean de la Croix dans les lignes suivantes :

« La connaissance et la lumière surnaturelle de la contemplation saisissent l'âme d'une manière si pure, si simple, si éloignée de toutes les formes intelligibles (idées et concepts), qui sont les objets propres de l'entendement, que celui-ci ni ne sent cette lumière ni ne s'en aperçoit. Parfois, c'est quand cette lumière est plus pure qu'elle produit des ténèbres, parce qu'elle sépare l'intelligence de ses lumières ordinaires, des formes et des représentations imaginatives, et alors l'âme sent très bien et remarque les ténèbres où elle se trouve.

« Quand cette divine lumière ne frappe pas l'âme avec tant de force ,l'âme ne sent point les ténèbres et ne fait point attention à la lumière; il lui semble qu'elle ne saisit rien, ni d'une manière ni d'une autre. Elle demeure dans un oubli très profond; elle ne sait plus tard ni où elle était, ni ce qui s'est fait, le temps s'est passé sans qu'elle s'en aperçût. De longues heures parfois s'écoulent dans cet oubli, et, quand l'âme revient à elle, ne lui paraissent qu'un moment [1]. »

101. C'est l'état mystique complet que décrivent le plus souvent les auteurs spirituels. Et cela se comprend : quand on veut donner la notion d'un arbre, on ne dit pas ce qu'il est

[1] *Montée*, II, XII, p. 158. Ici l'édition critique corrige les éditions antérieures.

quand il commence à sortir de terre; quand on veut dépeindre une fleur, on ne la dépeint pas en bouton, mais dans son complet épanouissement. Écoutons encore saint Alphonse Rodriguez :

« Le troisième royaume et paradis de l'âme s'obtient avec la grâce de Dieu par l'exercice de l'oraison et de la mortification. A l'aide de cet exercice, l'âme se vide d'elle-même pour s'envoler vers son Dieu et traiter avec Lui sans que personne puisse l'en empêcher. Ce royaume et ce paradis est celui de la contemplation et de l'union avec Dieu. L'âme y contemple les perfections divines. Avec la grâce de Dieu l'âme peut acquérir dès cette vie ce royaume de la contemplation, où elle jouit d'une extrême paix et d'un délicieux repos, paix que connaissent ceux-là seuls qui l'ont expérimentée. L'âme étant purifiée est allée se cacher dans le sein de Dieu, où elle est comme submergée; elle se trouve avec Lui; Dieu se communique à elle d'une manière très relevée et toute divine, avec beaucoup de familiarité et d'amour; l'âme jouit de la divine douceur et de l'amour ineffable du Seigneur, en même temps qu'elle est plongée dans l'admiration en contemplant ses perfections infinies, sa bonté, sa splendeur et sa beauté. » (*Expl. des demandes du Pater*, ch. XI).

§ 5. — *Les trois phases de l'état mystique d'après la Vénérable Marie de l'Incarnation*

102. La Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, qui fut si éclairée dans les questions que nous traitons, a donné des états mystiques une classification intéressante. Si l'on rapproche sa doctrine de celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, on doit remarquer qu'elle passe sous silence l'état mystique initial et incomplet, où les distractions sont nombreuses, et où l'âme se sent plutôt attirée vers Dieu que fort éclairée sur ses divins attributs, état beaucoup plus commun que ceux qu'elle décrit. Elle considère donc l'état mystique *arrivé à son plein développement*, lorsque l'activité de l'esprit a été réprimée et qu'une longue et généreuse mortification de l'imagination a fait le vide dans l'âme et l'a rendue plus apte aux opérations mystiques.

« J'ai remarqué, dit-elle, dans l'oraison surnaturelle trois

états qui se suivent et qui ont leur perfection propre et particulière. Il y a des âmes qui ne passent pas le premier, d'autres sont élevées jusqu'au second, d'autres enfin parviennent heureusement au troisième. Mais en chacun de ces trois états, il y a divers degrés ou opérations où le Saint-Esprit les élève selon sa volonté.

103. « Le premier état est l'oraison de quiétude où l'âme qui, dans ses commencements, avait coutume de s'occuper à la considération des mystères, est élevée par un attrait de la grâce, en sorte qu'elle s'étonne elle-même de ce que, sans aucun travail, *son entendement est emporté et éclairé dans les attributs divins*, où il demeure si fortement attaché qu'il n'y a rien qui l'en puisse séparer. L'âme demeure dans ces illustrations sans qu'elle puisse opérer d'elle-même, mais elle reçoit et subit les opérations de Dieu autant qu'il plaît à sa bonté d'agir en elle. Après cela, elle se trouve comme une éponge toute plongée dans ce grand océan...

« L'âme étant ainsi attachée à Dieu comme au centre de son repos et de ses plaisirs, attire facilement à soi toutes ses puissances pour les faire reposer dans l'union de son Bien-Aimé. De cet état elle passe bientôt à un silence où elle ne parle pas même à Celui qui la tient captive, parce qu'Il ne lui en donne ni la permission ni le pouvoir. Ensuite elle s'endort avec beaucoup de douceur et de suavité sur son sein. Ses aspirations néanmoins ne reposent point, mais plutôt elles se fortifient, tandis que tout le reste se repose, et elles allument dans son cœur un feu qui semble la vouloir consumer. Elle entre ensuite dans l'inaction et elle demeure comme pâmée en Celui qui la possède.

« L'ensemble de ces états d'oraison de quiétude n'est pas si permanent dans les commencements que l'âme ne change quelquefois pour retourner sur les mystères du Fils de Dieu, ou sur les attributs divins. Mais quelque retour qu'elle fasse, ses aspirations sont plus relevées que par le passé, parce que les opérations divines qu'elle a subies dans sa quiétude l'ont mise dans une grande privauté avec Dieu, sans travail, sans effort, sans étude, mais seulement poussée par son divin Esprit. Si elle est fidèle dans la pratique des vertus que Dieu demande d'elle, elle passera outre et entrera plus avant dans le divin commerce avec le divin Époux. » (*Vie*, Livre IV, ch. IX.)

La Vénérable englobe donc sous le nom de quiétude tous les états mystiques où l'âme, à la vue des grandeurs divines qui se révèlent à elle, est remplie d'admiration; il y a déjà, dans cet état, des aspirations qui sont le fruit d'un amour très élevé, mais l'illumination précède et domine l'affection. Plus tard ce sera la volonté qui sera plus directement atteinte par la grâce mystique; alors l'amour dominera et l'âme sera unie plus intimement à son Bien-Aimé, aussi appelle-t-elle ce second état l'union. Remarquons en passant que la Vénérable n'entend pas l'union comme sainte Thérèse : pour celle-ci l'union est un état transitoire et extatique; pour la Vénérable c'est un état durable, dans lequel il y a parfois des extases.

104. « Le second état de l'oraison surnaturelle est l'oraison d'union, dans laquelle Dieu, après avoir enivré l'âme des douceurs de l'oraison de quiétude, l'enferme dans les celliers de ses vins pour introduire en elle la parfaite charité. En cet état, *la volonté tient l'empire sur l'entendement*, qui est tout étonné et tout ravi des richesses qu'il voit en elle, et il y a, ainsi qu'au précédent, divers degrés qui rendent l'âme un même esprit avec Dieu. Ce sont des touches [1], des paroles intérieures, des caresses d'où naissent les extases, les ravissements, les visions intellectuelles et d'autres grâces très sublimes, qui se peuvent mieux expérimenter que dire, parce que les sens n'y ont point de part, l'âme n'y faisant que patir et souffrir ce que le Saint-Esprit opère en elle.

105. « Le troisième et le plus sublime état d'oraison est le divin mariage dans lequel Dieu *s'est tellement emparé de l'âme qu'il est comme le fond de sa substance.* Ce qui s'y passe est si subtil et si divin que l'on ne peut en parler comme il faut; c'est un état permanent où l'âme demeure calme et tranquille dans une parfaite union à Dieu. Ses soupirs et ses respirations sont à son Bien-Aimé dans un état épuré de tout mélange, autant qu'il le peut être en cette vie; par ces mêmes respirations, elle Lui parle sans peine de ses mystères et de tout ce qu'elle veut. »

[1] La Vénérable appelle *touches divines* certaines opérations de Dieu sur la volonté. Celle-ci reçoit soudainement des impulsions très douces et très fortes qui la portent vers Dieu, et Le lui font goûter comme son souverain Bien. (*Ibid.*, ch. x, addition.)

CHAPITRE XI

Origine de la division de la contemplation en contemplation mystique et contemplation acquise ou non mystique.

§ 1er. — *Les Maîtres ne connaissent que la contemplation mystique*

106. Nous avons employé indifféremment les mots état, lumières, union *mystiques* et état, lumières, union *contemplatives :* les deux mots ont pour nous la même signification. Depuis deux siècles et demi, beaucoup d'auteurs enseignent qu'il y a une contemplation qui n'est pas mystique ; ils ne pourraient donc employer l'un pour l'autre les mots mystique et contemplatif. A leur doctrine nous préférons la doctrine des Maîtres. Quand ceux-ci parlent de la contemplation et qu'ils l'opposent à la méditation, c'est bien de la contemplation mystique et d'elle seule qu'ils entendent parler.

Depuis l'antiquité jusqu'au XVIIe siècle, en effet, on entend par contemplation un genre d'oraison bien supérieur à la méditation, genre d'oraison pour lequel sont requises des lumières nouvelles et très élevées, que la méditation serait impuissante à donner et que Dieu verse directement dans l'âme, en même temps qu'il lui communique un amour intense et pur, qui est un don particulier de sa bonté. *On attribue donc la contemplation à une grâce de choix*, grâce qui n'est accordée d'ordinaire qu'aux âmes avancées dans la vertu, mais qui leur est accordée en règle générale, puisque « la sainte contemplation est la fin et le but auquel tendent tous les autres exercices : lecture, méditation, prière [1] »; elle est donc le terme normal qu'atteignent les âmes vraiment fidèles. C'est de cette contemplation que parlent avec tant d'éloges les grands Maîtres de la Mystique, Denys, Clément d'Alexandrie, saint Maxime, saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, saint Pierre Damien, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Laurent Justinien, le

[1] Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, VI, vi.

bienheureux Suzo, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, Suarez, saint François de Sales, etc.; ils n'en connaissent pas d'autre, ils ne parlent jamais d'une contemplation qui ne serait pas une contemplation mystique.

Quelques auteurs modernes ont prétendu qu'ils l'admettaient cependant, qu'ils parlent tantôt de l'une et tantôt de l'autre, et cela dans le même ouvrage, parfois dans la même page et que, s'ils ne les distinguent pas en termes exprès, la distinction n'en était pas moins très nette dans leur esprit. Eh bien, non, cela n'est pas possible; car s'ils avaient reconnu deux espèces de contemplation *aussi différentes l'une de l'autre*, ils auraient certainement pris soin de les distinguer, de donner à chacune un nom; ils ne diraient pas la contemplation, sans ajouter un mot pour préciser de laquelle ils veulent parler, pas plus qu'on ne dit la république sans distinction, si dans le même ouvrage, à plus forte raison dans la même page, on veut parler successivement de la Suisse et des États-Unis. C'est, nous semble-t-il, faire injure à ces grands Docteurs de leur prêter une manière d'exprimer leur pensée si contraire à toutes les règles du langage, si capable de jeter la confusion dans l'esprit des lecteurs.

§ 2. — *Doctrine de saint François de Sales, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix*

107. Du reste que l'on examine avec soin leurs écrits, on verra qu'ils ne méritent nullement ce reproche. Qu'on lise par exemple saint François de Sales [1], qui a si bien résumé la doctrine traditionnelle. Il commence par diviser, comme on faisait toujours jusque-là, l'oraison en deux degrés, la méditation et la contemplation; il établit la différence de la seconde avec la première, et tout ce qu'il dit de la contemplation convient admirablement à la contemplation mystique.

Après avoir montré comment la contemplation se distingue de la méditation, il explique ce qui se passe dans cette sainte contemplation, et aussitôt il décrit des phénomènes qui n'appartiennent qu'à l'état mystique. C'est d'abord ce recueillement amoureux « que nous ne faisons pas nous-mêmes par élection,

[1] *Amour de Dieu*, l. VI, ch. II et suiv.

d'autant qu'il n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne dépend pas de notre soin, mais Dieu le fait en nous quand il Lui plaît ». Il signale déjà ici le sentiment mystique de la présence de Dieu. Puis il passe à la quiétude et il appuie sa doctrine sur celle de sainte Thérèse, c'est bien encore la contemplation mystique. Où donc pourrait-on placer une contemplation non mystique?

108. Sainte Thérèse, qui pourtant a décrit des états d'oraison si divers, qui, au début du moins, multipliait les divisions, ne souffle jamais mot d'une contemplation non mystique [1]. Elle déclare très formellement dans le livre de sa *Vie* (ch. XIII, p. 87, 88, 89) puis elle redit avec la même énergie dans le *Château de l'âme* (IVe *Demeure*, ch. III, p. 61) qu'*on ne doit pas rester oisif et silencieux tant que Dieu n'a pas mis l'âme dans cette oraison toute d'amour qui est la contemplation mystique.* Se placer de soi-même dans la contemplation, ce qui serait le cas pour une contemplation acquise ou active, lui paraît une témérité insupportable.

109. Saint Jean de la Croix a décrit avec grand soin et à trois reprises différentes [2] le passage de la méditation à la contem

[1] Afin qu'on ne nous accuse pas derechef « de ne pas discuter les textes qu'on nous oppose », nous dirons que le passage (*Vie*, IX) où sainte Thérèse parle d'une manière de procéder dans l'oraison sans faire de raisonnements, ne s'applique nullement à l'oraison de simple regard. Les raisonnements qu'elle veut exclure, ce sont seulement les raisonnements suivis et longuement déduits, et la méditation avec sa marche méthodique et calculée. Dans l'oraison dont elle parle, on remplace ces raisonnements par des considérations plus simples et exigeant moins d'efforts d'esprit, comme les faits de la vie de Notre-Seigneur et l'on donne davantage aux épanchements du cœur. Elle vient de dire, en effet, que ne pouvant elle-même aller par la voie des raisonnements, elle se figurait Notre-Seigneur au dedans d'elle; elle se représentait ses mystères, elle se voyait près de Lui dans le jardin de l'agonie, elle considérait la sueur qui l'inondait, elle eût voulu l'essuyer, mais la vue de ses péchés la retenait, etc. C'est la même oraison qu'elle a décrite déjà (IV) et qu'elle appellera plus tard oraison de recueillement (*Chemin*, XXVIII et XXIX); elle y voit si peu une oraison contemplative qu'elle l'appelle à deux reprises une prière vocale (XXVIII et XXIX) : sans doute à cause des colloques affectueux qui remplissent cette oraison : c'est ce que l'on nomme aujourd'hui oraison affective.

[2] *Montée*, II, 13, 14, 15. Édic. crit. cap. 11, 12, 13. *Nuit*, I 8 et 9, p. 26 et suiv. et *Vive flam.*, str. 3, vers 3, 5. p. 445.

plation : or, chacun sait comment le saint auteur *défend absolument et avec insistance que l'on quitte la méditation avant d'avoir reçu l'élément mystique, qui est la connaissance infuse et amoureuse de Dieu, et l'avoir reçu dans un degré suffisant pour ressentir le dégoût des considérations et pour trouver un vrai bien-être à demeurer seul avec Dieu.* L'attention amoureuse à Dieu, dont certains auteurs [1] ont voulu faire une contemplation non mystique, est donc absolument la même chose que la quiétude ou contemplation mystique. Dans un texte que nous avons cité, n° 94, et qui s'applique à la contemplation mystique, il la désigne indifféremment par les mots de quiétude ou d'attention amoureuse. Ainsi dans la doctrine si sage et si exacte de saint Jean de la Croix il n'y a pas de place pour une contemplation non mystique.

110. Nous pourrions continuer et faire la même démonstration pour les autres grands Docteurs, mais ce serait tomber dans de fatigantes répétitions. Ceux-là, du reste, suffisent : il est bien permis de ne pas admettre l'existence d'une contemplation que de tels Maîtres n'ont pas même soupçonnée.

N'est-il donc pas possible, objectera-t-on peut-être, après avoir souvent médité, par exemple, sur la présence de Dieu, de demeurer dans cette pensée que Dieu est présent, sans avoir reçu des lumières nouvelles? Quand on a longtemps approfondi quelque vérité, ne peut-on se la rappeler sommairement sans s'astreindre à suivre de nouveau la filière des raisonnements et des réflexions méthodiques, et *alors demeurer longtemps occupé par la même pensée, sans multiplier beaucoup les affections ?* Cet état, répondrons-nous, qui ne serait en réalité qu'une variété de l'oraison affective, en théorie paraît possible, en pratique est très rare, si rare qu'il ne mérite pas d'être classé parmi les degrés d'oraison que parcourent d'ordinaire les âmes fidèles. La contemplation naturelle est produite ou par un beau spectacle, comme la vue d'un magnifique paysage, surtout si c'est un spectacle inaccoutumé, ou par un ardent amour, ainsi une mère contemple son enfant. Que l'on fasse comprendre à une âme neuve, jusque-là peu instruite, les grandeurs et les bontés de Dieu, elle pourra rester quelque temps suspendue dans

[1] Courbon par exemple, *Inst. fam. sur l'oraison mentale*, 3e partie.

l'admiration, mais bientôt elle s'habituera à ces vérités, et celles-ci ne produiront plus chez elle l'étonnement et le regard prolongé. Quant à l'amour, il ne produit la suspension des raisonnements et des actes réfléchis que s'il est très ardent. Quand l'amour surnaturel d'un Dieu que l'âme ne connaît que dans l'obscurité de la foi, est assez ardent pour produire une union silencieuse, c'est que l'âme est affranchie des attaches naturelles, il n'y a donc plus en elle d'obstacle qui s'oppose à l'exercice des dons du Saint-Esprit; et on peut conclure, ce que, du reste, l'expérience prouve, que ce sont ces dons du Saint-Esprit qui ont éclairé l'âme, ce sont eux qui ont produit l'union d'amour. Si l'âme n'a pas fait de notables progrès dans le détachement, elle peut bien, à la longue, n'avoir plus besoin de longs raisonnements pour saisir des vérités déjà souvent considérées, elle ne restera pas, pour cela, dans la contemplation de ces vérités, auxquelles elle s'est habituée et qui ne font plus sur elle une vive impression; au contraire, presque toujours, si les élans affectifs, comme désirs, demandes, protestations, bons propos, ne sont pas là retenant son attention, elle est plus exposée aux distractions. Or ces distractions, si naturelles à l'esprit humain, la contemplation infuse les supporte : produite par l'Esprit-Saint dans la partie suprême de l'intelligence et de la volonté, très souvent elle continue de s'exercer pendant que dans la partie inférieure l'âme endure malgré elle les divagations de son imagination. Mais si elles coexistent souvent avec la contemplation infuse, les distractions sont incompatibles avec la contemplation naturelle ou acquise, qui saisit l'âme tout entière; nécessairement elles l'empêchent. Aussi en pratique ne la rencontre-t-on pas ou bien ce sont des cas très exceptionnels.

C'est pour cette raison, sans doute, que les Saints ne signalent pas de contemplation non mystique [1].

[1] On cite parfois comme admettant ce genre de contemplation Richard de Saint-Victor. Dans un passage de son « Benjamin major » (l. V, ch. II) cet auteur parle d'une contemplation par dilatation d'esprit, laquelle a lieu quand le regard de l'intelligence s'étend et devient plus vif sans cependant dépasser la portée des efforts humains aidésde la grâce. Ce mode de contemplation, ajoute-t-il, progresse de trois façons : par l'art, en apprenant soit par un enseignement exact, soit par de

§ 3. — *La contemplation des païens et des savants Doctrine d'Albert le Grand, Walter Hilton*

111. Comment donc s'introduisit cette notion d'une contemplation non mystique, appelée acquise ou active, et opposée à ce que les Maîtres appelaient simplement la contemplation, oraison mystique qu'on appela alors passive ou infuse?

Les auteurs païens avaient parlé de contemplation, mais ce qu'ils entendaient par ce mot différait grandement de la contemplation dont parlent les auteurs chrétiens. Albert le Grand le premier, croyons-nous, en a fait la remarque : les païens ont pu, remarque-t-il, arriver à une certaine contemplation qui était le fruit de leurs recherches et qui restait dans l'intelligence sans produire l'amour dans la volonté. (*De adhærendo Deo* ch. IX.)

112. D'autres écrivains mystiques font la même remarque. Ainsi dans un livre intéressant de Walter Hilton, livre qui était fort répandu au XIVe siècle en Angleterre, *The scale of perfection*[1] l'auteur ayant proposé la contemplation comme le but à atteindre (part. 1, chapt. III, and XIII), explique la nature de la contemplation. Il parle alors de la contemplation des savants. Ceux-ci, grâce à leurs longues études, peuvent acquérir une certaine vue de la vérité et une certaine science des choses spirituelles; mais, ajoute l'auteur, ce n'est point là la vraie contemplation, ce n'en est que l'ombre, car elle ne procure point cette saveur spirituelle, ce goût de Dieu, cette douceur intime, que l'on ne peut éprouver que lorsqu'on est dans un haut degré de charité. (*Ib.* ch. IV.)

113. Jean de Jésus-Marie, préposé général de la Congrégation

sages recherches comment on doit s'y prendre, par l'exercice, par l'attention, en s'appliquant avec un soin extrême à l'œuvre que l'on fait. Les partisans d'une contemplation acquise pensent que c'est d'elle que parle ici Richard de Saint-Victor; il semble plus exact d'appliquer ces paroles à une méditation méthodique, aboutissant à une oraison affective. Cet auteur qui a traité si longuement et si judicieusement de la contemplation, désigne partout ailleurs sous ce nom la contemplation mystique, et il déclare nettement que la contemplation est un pur don de Dieu et que l'âme ne peut s'y élever par ses propres efforts (*Benjamin minor*, ch. LXXIII).

[1] Réédité par Dalgairns, Londres, Art and Book Company.

des Carmes déchaussés d'Italie, qui, de son vivant, à cause de ses vertus et de sa science avait une très grande autorité, publia, en 1610, sa *Schola orationis*. Après avoir déclaré que la méditation conduit à la contemplation et que celle-ci ne s'obtient pas par nos efforts, mais est versée (*infundi solet*) par Dieu dans nos âmes par une grâce singulière, il dit qu'elle s'exerce par le don de sagesse. « Il y a, ajoute-t-il, une contemplation naturelle qui a pour objet Dieu en tant qu'auteur de la nature et les choses et les vérités naturelles. Il y a une contemplation surnaturelle, dans laquelle on regarde Dieu en tant qu'auteur de la grâce et aussi les mystères et les œuvres surnaturelles. C'est de cette manière que de temps en temps contemplent les serviteurs de Dieu qui ont une admirable connaissance des mystères de la grâce, ils s'arrêtent à cette considération paisible et pénétrante : ainsi font d'ordinaire les prophètes, soit qu'ils considèrent les choses surnaturelles, soit même qu'ils regardent les choses de la nature avec des lumières surnaturelles. Enfin il y a la contemplation divine, dans laquelle on contemple Dieu et ses perfections, et cela par le don de sagesse. « C'est là, dit-il, la divine contemplation, si grandement célébrée par les saints auteurs, à laquelle aspirent de toutes leurs forces ceux qui mènent la vie contemplative. »

Pour les divers modes de cette contemplation, le docte auteur renvoie à sainte Thérèse, et il déclare que les diverses oraisons décrites par elle : recueillement intérieur, quiétude, union, sont des degrés divers de la contemplation surnaturelle. (*Ibid. De vitâ* act. et cont. Dub. VII et XIV.)

Jean de Jésus-Marie fut donc fidèle à la doctrine classique sur la contemplation : les deux premières contemplations dont il parle ne sont pas des oraisons [1]; selon lui l'oraison contemplative est uniquement la contemplation mystique, fruit des dons du Saint-Esprit.

L'opinion nouvelle qui reconnaît une oraison contemplative, fruit des efforts de l'âme, ne vient certainement pas de lui.

[1] Plusieurs semblent oublier que la contemplation naturelle dont parlent parfois les auteurs n'est nullement une oraison, mais une admiration suspensive produite par l'étude, qui a fait découvrir des vérités très élevées.

§ 4. — *Inexactitudes de certains auteurs : Joseph de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Philippe de la Sainte-Trinité, Honoré de Sainte-Marie, Lopez Ezquerra. — Doctrine plus exacte des PP. Calatayud, Michel de la Fuente.*

114. Il y avait eu à la fin du XVIe siècle, en Espagne surtout, une suspicion générale contre les doctrines mystiques [1] et au début du XVIIe siècle, la défiance grandit encore. Saint Jean de la Croix fut l'objet de critiques ardentes; ses détracteurs voulaient faire condamner ses ouvrages. Alors, et, nous semble-t-il, pour défendre le saint auteur, certains Carmes imaginèrent de soutenir que les états contemplatifs dont il parle, sont des états inférieurs à ceux que décrit sainte Thérèse et d'une autre espèce; ils n'auraient pas été ces états mystiques qui faisaient peur. Saint Jean de la Croix ne serait donc pas un docteur mystique. Notons que sainte Thérèse, morte neuf ans avant saint Jean de la Croix et qui fut béatifiée soixante ans avant lui, jouissait déjà d'une autorité incontestée et point n'était besoin de la défendre. Sainte Thérèse, disait-on, a traité de la contemplation extraordinaire, laquelle élève l'âme à une connaissance et à un amour de Dieu qui dépasse notre mode humain. Au contraire, ajoutait-on, notre saint Père, le Frère Jean de la Croix, est le grand Maître d'un autre genre de contemplation, celle que nous pouvons obtenir selon notre mode humain par le moyen de la lumière de la foi et les secours ordinaires de la grâce. Ainsi lisons-nous dans un traité du premier historien général de la Réforme carmélitaine, le P. Joseph de Jésus-Marie, traité composé dans les premières années du XVIIe siècle, et publié dans l'édition critique des œuvres de saint Jean de la Croix. (t. III, p. 511 et 534.) Ainsi d'après cet auteur, saint Jean de la Croix n'aurait traité que de l'ascétisme.

115. Il est impossible d'admettre que la contemplation dont traite saint Jean de la Croix soit une contemplation d'une autre espèce que celle dont parle sainte Thérèse, une contemplation non mystique, et personne aujourd'hui ne soutient cette étrange distinction. Mais c'est là, bien certainement, l'un des

[1] Voir *Vie d'Union*, 3e édition, nº 347.

premiers indices et l'origine de la doctrine qui admet deux oraisons contemplatives de genre différent [1].

Le Père Arintero pense que le premier qui parla de la contemplation acquise fut le bénédictin Antonio Alvarado dans son traité : *Del conocim. osc. de Dios*, paru en 1608 et très mal à propos, dit-il, inséré parmi les œuvres de saint Jean de la Croix. (*Edic. crit.*) Le Père Arintero reconnaît comme nous, que la contemplation dont parlent tous les grands Docteurs, est bien la contemplation mystique et qu'ils n'en connaissent pas d'autre. (*Cuestiones misticas*, c. II, a. 7.)

Le Père Vicente de Peralta, qui prouve solidement que ce traité n'est pas de saint Jean de la Croix, reconnaît également que l'auteur de ce traité, qu'il croit bien être le Père Alvarado, fut le premier à parler d'une contemplation acquise. (*Estud. francisc.*, octobre 1919.) Mais sans certains auteurs qui, quelques années plus tard, l'adoptèrent et la propagèrent, cette opinion nouvelle n'eut pas été acceptée.

116. Thomas de Jésus (1564-1627) fut le premier carme à parler de deux sortes d'oraisons contemplatives. Dans le prologue de son premier ouvrage, *Grados de oracion*, publié en 1609, il divisait l'oraison en deux classes : l'oraison acquise, qui est la méditation, et l'oraison infuse, qui est la contemplation; cette division est très juste et très conforme, nous l'avons

[1] Le P. Poulain (*Grac. d'or.* IV, 7) attribue le mot contemplation acquise à Denys le Chartreux et renvoie à son opuscule *De Fonte Lucis*, art. VIII. Or ni dans cet opuscule, ni ailleurs, Denys n'admet ni le mot, ni la chose; il donne, au contraire, même à l'endroit cité, la doctrine commune. Quand l'âme, dit-il ici-même, est affranchie de ses vices, bien purifiée des restes du péché, elle est bientôt capable d'obtenir ces lumières d'en Haut, elle est apte à recevoir le rayon d'une salutaire sagesse et d'être élevée à la contemplation des choses divines et éternelles. Donc quand l'homme s'est exercé comme il faut le faire dans la voie purgative, il doit entrer dans la voie illuminative. Là il s'applique à considérer les perfections divines, il occupe son esprit à cette étude, STUDIUM seu occupatio mentis circa contemplanda sublimia Dei... en même temps, il acquiert les vertus d'humilité, de patience, de mansuétude, de chasteté, de justice; Dieu qui le voit pratiquer ces vertus, qui le voit avide de la vérité, soupirant après la fontaine de la sagesse, cherchant à être éclairé, bien vite fait briller sur lui son visage. Il l'illumine du rayon de sa sagesse, Il lui donne de Lui-même une connaissance plus claire, plus délicieuse, c'est-à-dire, qu'il l'introduit dans la voie contemplative et unitive.

montré (n° 35), à la doctrine de sainte Thérèse. Ce prologue que l'on trouve dans les éditions de 1610, 1613, 1616 et 1623, fut supprimé dans les éditions postérieures de 1665 et 1725, sans doute parce que la doctrine qui y est exposée ne cadre pas avec celle qui reconnaît une contemplation non mystique. Dans ce même livre, Thomas de Jésus qualifie de « degré d'oraison que tous peuvent obtenir » l'union de conformité à la volonté divine, et il s'appuie sur ce que dit sainte Thérèse dans la cinquième Demeure. Mais ce n'est point là dans l'esprit de la Sainte un degré d'oraison (*V. supra*, n° 40), ce n'est point une prière; c'est la disposition de l'âme à n'avoir point de volonté propre, disposition excellente que l'on peut atteindre, comme la Sainte l'enseigne, sans recevoir de Dieu la faveur de l'union ou extase faible. Il y avait donc erreur à qualifier cette disposition de degré d'oraison. Plus tard dans son ouvrage *De Contemplatione divina* [1] paru à Anvers en 1620, Thomas de Jésus distingua deux sortes de contemplations, la contemplation surnaturelle et mystique et la contemplation acquise [2].

[1] Le P. Poulain distingue à tort deux Thomas de Jésus, dont l'un serait l'auteur des *Grados de oracion* et l'autre du livre *De Contemplatione devina*. C'est bien un seul et même Thomas de Jésus qui a composé ces deux ouvrages.

[2] Nous ne parlons pas ici d'un opuscule du P. Thomas de Jésus où il est traité de la contemplation acquise, parce qu'il ne fut publié qu'en 1886 (*La Meilleure Part ou la Vie contemplative*. Schepens, Bruxelles) et qu'il ne put exercer aucune influence sur l'enseignement de la Mystique. Thomas de Jésus, qui paraît un homme expert en ces matières, décrit bien l'état contemplatif, mais il appelle contemplation acquise celle que nous avons présentée, à la suite de saint Jean de la Croix, comme une contemplation surnaturelle et mystique; il réserve le nom de contemplation infuse aux degrés plus élevés de cette même contemplation. Ainsi c'est de cette contemplation acquise, la seule dont il veut parler dans cet opuscule (p. 13) qu'il dit : « cette connaissance pleine et parfaite de la vérité, c'est ce que nous appelons contemplation. Elle perfectionne la foi d'une manière admirable, aiguise l'intelligence et fait briller un tel éclat aux yeux intérieurs de l'âme, que, en comparaison de ses clartés, la connaissance obtenue par la méditation paraît presque obscure. Celle-ci est comme une peinture et touche peu; celle-là est vie et vérité et attire victorieusement à soi toutes nos affections et volontés. Les fruits de ces deux connaissances sont fort différentes : le changement de notre vie produit par la méditation se fait lentement et comme pas à pas; par la contemplation, au contraire, on court, on vole à la perfection, cette rapidité à connaître et cette efficacité à tou-

117. Philippe de la Sainte-Trinité [1], qui appartenait lui aussi à l'Ordre des Carmes, s'est inspiré des ouvrages que nous venons de mentionner. A Jean de Jésus-Marie, il semble avoir pris quelques-uns des termes par lesquels celui-ci définit la contemplation naturelle, qui est celle des philosophes [2], à Thomas de Jésus il a emprunté cette opinon que l'union de volonté dont parle sainte Thérèse (Ve *Demeure*, III, p. 86) est un degré d'oraison. Voyant ainsi un degré d'oraison là où il n'y a qu'une vertu, il fut amené sans doute par analogie à voir également un genre d'oraison dans cette contemplation que les auteurs avaient considérée jusque-là comme le résultat de l'étude.

Quant aux termes de contemplation acquise et de contemplation infuse, Philippe déclare les employer par analogie avec les vertus acquises et les vertus infuses : les premières sont naturelles et le fruit de nos efforts, et les secondes sont surnaturelles et le fruit de la grâce. Cependant, ajoute-t-il, la contemplation acquise, quoique naturelle en son essence, requiert des grâces actuelles. La théorie de Philippe de la Sainte-Trinité, que nous avons combattue ailleurs [3], manque de clarte; elle ressemble

cher étant l'effet propre de la contemplation » (p. 24). De même les propriétés et les effets qu'il attribue à la contemplation (ch.v) supposent non moins évidemment les grâces supérieures de la contemplation mystique et ne peuvent être considérés comme le résultat du travail de l'âme. Aussi les signes que cet auteur donne, § 5, pour passer de la méditation à la contemplation ressemblent-ils à ceux qui, d'après saint Jean de la Croix, indiquent que l'âme a reçu les lumières mystiques et qu'elle est entrée dans la contemplation surnaturelle. Les conseils qu'il donne, ch. VI, sont impossibles à suivre à quiconque n'est pas dans l'état mystique.

[1] Philippe de la Sainte-Trinité fit paraître en 1656 sa *Summa theol. mysticæ.*

[2] Jean de Jésus-Marie avait dit très justement en parlant de la contemplation naturelle qui est celle des philosophes et qui ne s'appuie pas sur la foi : « circa Deum, in quantum ipse naturæ est auctor et in veritates naturales versatur » et de la contemplation des chrétiens : « circa Deum in quantum ipse gratiæ est auctor et circa mysteria et opera supernaturalia versatur ». Philippe de la Sainte-Trinité nous semble moins heureux : il dit de la contemplation acquise qu'il attribue pourtant aux croyants : « naturam ipsam pro principio immediato et Deum ut auctorem naturæ pro principio primo cognocit; contemplatio autem infusa Deum ut auctorem gratiæ pro suo agnoscit immediato principio. »

[3] *Vie d'Union*, n° 398.

bien plus à une thèse établie *a priori* par un théologien de profession qu'à la description de faits connus par l'expérience; il serait, croyons-nous, difficile de prouver que la peinture qu'il fait de cette contemplation acquise correspond à quelque réalité.

118. Aussi on ne tarda guère à voir les auteurs mystiques, tout en gardant le mot, lui attacher une signification fort différente. L'un d'entre eux, écrivain fécond et très érudit plutôt que mystique de profession, le P. Honoré de Sainte-Marie (1651-1729), ne trouvant point dans les auteurs anciens, qu'il connaissait à merveille, la notion d'une contemplation acquise telle que l'avait décrite Philippe de la Sainte-Trinité, lui en substitua une toute nouvelle. Il ne fut du reste, pas plus heureux.

« La contemplation acquise, dit-il [1], suppose le travail et quelque effort de la part du contemplatif. » De là il conclut que toute oraison contemplative qui a été précédée de quelque travail de recueillement, est une contemplation acquise; aussi comme l'âme peut se recueillir avant d'être élevée à l'extase [2], il assure que la contemplation acquise tout aussi bien que la contemplation infuse « est accompagnée... de l'oraison de quiétude, du sommeil des puissances, du silence spirituel, de l'extase, du ravissement » ! ! Dès lors il ne lui est pas difficile de trouver dans la tradition cette prétendue contemplation acquise : toutes les fois que les auteurs parlent des dispositions à apporter à la contemplation, il en conclut qu'il s'agit de la contemplation acquise. « La contemplation acquise, dit-il, renferme essentiellement deux choses, la première l'industrie propre, les efforts et le travail du contemplatif; la seconde qu'il ne s'élève que peu à peu et comme par degrés plutôt en agissant qu'en recevant, comme parlent les spirituels. *Les*

[1] *Tradition des Pères*, etc., IIIe partie, Dis. 3, art. 1er, § 2. C'est un ouvrage très documenté et très précieux.

[2] Sainte Thérèse, parlant de l'union extatique, dit que dans les commencements elle a presque toujours lieu à la suite d'une longue oraison mentale. (*Vie*, XVIII, p. 133.) La même sainte enseigne très nettement que l'on doit se disposer à la contemplation mystique (Supra, n° 35, 36). C'est l'enseignement commun. (Voir encore ci-dessus, n°s 30, 31, 55, et ci-dessous, *Appendice* III, n°s 363, 364).

passages des Pères qui expriment l'une de ces deux choses ou toutes les deux ensemble, doivent s'entendre certainement de la contemplation acquise. » (2e part. Diss. 3, a. 3, § 1.) Est-il besoin d'ajouter qu'après avoir posé un principe de distinction aussi manifestement erroné, les textes qu'il allègue pour démontrer l'existence de la contemplation acquise ne la démontrent nullement, car ils s'appliquent parfaitement à la contemplation mystique?

119. Lopez Ezquerra dans sa *Lucerna mystica*, qui parut dans les dernières années du XVIIe siècle [1], avait défendu la contemplation acquise. « Il cite, dit le P. Poulain, vingt-cinq Pères et traite assez durement ceux qui regardaient cette contemplation comme une invention moderne. » (*Grâc. d'oraison*, IV, 9.) Ainsi les partisans d'une contemplation acquise n'étaient pas sans contradicteurs, qui voulaient avec raison s'en tenir à l'ancienne doctrine. Parmi eux citons le P. Vicente Calatayud, de l'Oratoire de Valence. Cet auteur combattit fortement l'auteur de la *Lucerna mystica*, lui reprochant de faire dire aux saints Docteurs ce qu'ils n'enseignèrent jamais [2]. Il dédia son livre à Benoît XIV, qui, ayant suivi Brancati de Laurea, avait admis la contemplation acquise. Le savant pape lui écrivit ces remarquables paroles : *Quod a nostris scriptis recessisti, nec tibi nec nobis grave esse debet. In his quæ scribimus uti privati doctores scimus nos falli posse, nec etiam dubitamus nos aliquomodo etsi inadvertenter a veritate recessise. In his onus est aliorum nostra refellere, corrigere, emendare ; et irrationabiles profecto essemus si in his tristaremur.*

120. On peut encore citer comme n'admettant pas d'autre contemplation que la contemplation mystique, le P. Michel de la Fuente, Carme déchaussé, qui vivait au début du XVIIe siècle, qui mourut en odeur de sainteté et qui, après sa mort opéra des miracles. Dans son livre : *Les trois vies de l'homme*, que les Espa-

[1] Le véritable auteur de cet ouvrage est le P. Auguste Nagore, chartreux de Saragosse, qui ne l'avait pas publié. Lopez Ezquerra fit imprimer sous son propre nom à Bilbao le manuscrit, qui était tombé entre ses mains.

[2] Si les citations eussent été probantes, le P. Poulain n'eût pas manqué de les produire : or il n'en donne pas une seule.

gnols disent aussi remarquable par la forme que par le fond, on retrouve la doctrine classique des trois voies.

La première vie est celle de l'homme corporel encore plongé dans les sens et en lutte contre ses inclinations mauvaises; celui-ci pour prier et pour prendre des résolutions fera appel à l'imagination, par exemple, s'il veut penser à la mort, il se représentera le lit d'un malade, les luttes de l'agonie, etc. (I, 10.)

La seconde vie est celle de l'homme raisonnable, qui se conduit d'après la raison : dans son mode de prier, celui-ci se sert des considérations et des affections raisonnées de la volonté; c'est la méditation discursive et en même temps affective qui lui convient.

La troisième vie est celle de l'homme spirituel : à celui-ci convient la contemplation, qui commence par *le recueillement surnaturel*, (III, 2) très différent du recueillement naturel ou acquis, — *natural y adquisito*, — qui s'obtient par le travail de l'âme. Le recueillement surnaturel est un don de Dieu, et il s'opère dans la partie suprême de l'âme. C'est dans cette partie que le Seigneur verse les grâces surnaturelles qu'il accorde à ses amis (III, 9). Ensuite l'auteur décrit les oraisons surnaturelles de silence, de quiétude, d'union. Il ne reconnaît donc aucune contemplation acquise.

§ 5. — *Doctrine exacte, mais termes impropres de quelques auteurs plus expérimentés : Boudon, P. de Clorivière*

121. A la même époque d'autres écrivains, qui certainement connaissaient par expérience les oraisons contemplatives, en firent des descriptions fort exactes, et s'ils admettent comme leurs contemporains la contemplation acquise, c'est en réalité l'état mystique qu'ils désignent sous ce nom. C'est ce que fait Boudon, le célèbre archidiacre d'Évreux (1624-1702) : il admet (*Le règne de Dieu dans l'oraison*, l. Ier) une contemplation active[1] qu'il divise en deux sortes, « l'une qui se fait avec plusieurs connaissances distinctes, et l'autre qui se pratique avec une simple vue confuse, sans presque aucune connaissance particu-

[1] Il la nomme aussi acquise, l. Ier, ch. XV, mais il dit ordinairement active.

lière ». (L. Ier, ch. VIII.) Il ne fait qu'indiquer la première sans même la décrire; sur la seconde il s'étend longuement et il la nomme aussi oraison de foi.

Dans cette oraison, on « ne regarde Dieu dans aucune affirmation ni négation, ni dans aucune espèce particulière, mais comme un objet universel élevé au-dessus de toute connaissance et capacité créée. » (Ch. VIII et XV.) C'est « un simple souvenir de Dieu, qui est cru par foi nue, sans images et sans considération de choses distinctes et l'opération de la volonté est conforme à celle de l'entendement, c'est-à-dire qu'elle est nue et simple... Les personnes avancées qui y ont de l'*attrait*, la peuvent pratiquer avec bénédiction... Il y en a qui sont ATTIRÉS *suavement*, quoique imperceptiblement, mais ils sentent un certain fond de foi de la présence de Dieu, sans pouvoir le discerner, qui les arrête avec *douceur et en paix*. Il y en a d'autres que Dieu appelle *par une grande impuissance de méditer*, par des distractions et sécheresses, par des privations pénibles, par les souffrances d'horribles tentations, et c'est à eux qu'un grand Prélat [1] adresse ces paroles : Unissez-vous à Dieu sans discours... dans un profond et universel silence. » (Ch. XV.) Tout ceci ne concorde-t-il pas avec ce qu'enseigne saint Jean de la Croix? Aussi Boudon invoque ici son autorité. Mais le Saint attribue avec raison cet attrait, cette paix et douceur, cette impuissance de méditer aux grâces mystiques; il voit dans cette oraison, comme nous l'avons dit plus haut, nos 61-62, un état surnaturel, mais non extraordinaire.

Cette oraison qui se pratique dans le fond de l'âme « c'est celle du contemplatif qui se repose en Dieu, par l'oraison d'une foi simple, sans image et sans réflexion, dans son entier abandon à tout ce que Dieu voudra de lui, ne voulant rien et ne désirant rien par lui-même. Comme sur le faîte d'une haute montagne l'on jouit d'un air très pur et la lumière n'est offusquée d'aucun nuage ou brouillard, de même le contemplatif dans son fond respire un air de grâce, qu'aucune tentation [2] ne peut brouiller;

[1] Mgr Camus, évêque de Belley.

[2] Non pas qu'on soit à l'abri des tentations, mais es tentations restent dans la partie inférieure et n'enlèvent pas la paix, qui est dans la partie suprême de l'âme.

il possède le Dieu de toute lumière, que rien ne peut lui ôter. C'est dans ce fond qu'il goûte cette paix qui surpasse tout sentiment... La demeure du contemplatif est dans la paix, et la paix demeure continuellement dans la cime de son âme... L'exercice de la foi est fondé sur une lumière spirituelle, savoir qu'il faut uniquement aimer et se complaire en l'Être divin, présent en nous plus que nous-mêmes... Cette lumière se conserve aisément, n'étant pas dépendante des organes corporels [1] sujets à se lasser, et même n'occupant pas les puissances de l'âme, l'intellect [2] et la volonté n'empêchant pas les discours et affaires qui se présentent, de sorte que presque en toutes sortes d'occurences l'âme est assistée de ce rayon qui s'offre de soi-même et lui bat devant les yeux, sans empêcher le reste de ses puissances, et même lui donne clarté pour les bien conduire. » (Ch. XVIII.)

Cette oraison n'est pas encore celle que Boudon appelle passive, dont il parlera seulement plus loin (ch. XX), c'est pourtant bien certainement un état mystique. Ce qu'il dit en dernier lieu, n'est-ce pas l'explication très juste d'un phénomène frappant signalé à deux reprises [3] par sainte Thérèse, la persistance de l'état mystique au milieu des travaux et des occupations de la vie?

122. On dira peut-être : qu'importe qu'on n'ait pas appelé de son nom l'oraison mystique puisqu'on l'admettait pleinement? Ceux qui l'admettaient et qui invitaient les âmes à y tendre n'étaient que le petit nombre; les autres attachèrent peu d'importance à ces oraisons, qu'on leur décrivait sous des noms nouveaux; comme on ne reconnaissait pas en elles la contem-

[1] Les émotions ou douceurs sensibles n'ont, en effet, sur elle aucune influence et elle subsiste aussi bien dans l'aridité.

[2] Au chapitre précédent l'auteur a distingué l'intelligence qu'il appelle ici intellect, laquelle connaît par une vue simple, sans discours, de l'entendement qui procède par raisonnement. Il veut donc dire que cette lumière de foi, cette pensée de Dieu, simple et sans réflexion, étant dans la cime de l'esprit et non dans la partie de l'esprit où se font les raisonnements, ceux-ci ne la détruisent pas; l'âme peut raisonner, réfléchir, s'occuper, sans perdre ni cette simple vue de foi, ni la disposition d'amour qui l'accompagne et qui réside dans la volonté.

[3] *Vie*, XVII, p. 124, 3 et *Chemin*, XXXI, p. 145. Cf. Lallemant. *Doctrine spirituelle*, VII Princ., ch. IV, art. 3, § 3.

plation, qui avait été si estimée pendant tant de siècles, on devint de plus en plus persuadé que cette dernière était un genre d'oraison tout à fait rare et extraordinaire et pour ainsi dire inaccessible. Aussi les règles données par les Maîtres pour l'oraison mystique furent regardées comme inutiles, comme ne convenant qu'à des âmes tout à fait exceptionnelles, et leurs livres si sages et si pratiques furent même souvent considérés comme dangereux pour la plupart des âmes pieuses.

123. Quand le P. de Clorivière, en 1778, soumit à l'examen son court mais bien remarquable *Manuel sur la Prière et l'Oraison*, « on délibéra parmi les censeurs s'il serait à propos de publier la partie qui regarde les divers degrés de l'oraison passive ». Le P. de Clorivière fit remarquer « qu'au témoignage de sainte Thérèse, le nombre des âmes que Dieu appelle aux oraisons passives, du moins à celles qu'on nomme ordinaires, est assez considérable ». (Préface, p. 1.) Finalement l'ouvrage ne fut pas imprimé; il ne put l'être que dans les premières années du XIXe siècle. Et cependant il ne heurtait pas les opinions qui régnaient alors [1]. De même que Boudon il rejetait l'oraison passive plus loin que les Maîtres n'avaient placé la contemplation. Ainsi il décrit très bien, en homme expérimenté, l'épreuve que saint Jean de la Croix appelle la nuit des sens, et il indique à quelles marques on reconnaît qu'il faut quitter la voie du raisonnement pour entrer dans une oraison qu'il appelle de simple vue et de recueillement. Les marques répondent bien à celles que donnait saint Jean de la Croix et l'oraison de simple vue à ce que le grand Mystique nomme la contemplation. Mais pour le P. de Clorivière, ce n'est pas encore l'oraison passive. Plus loin, voulant préciser la différence spécifique entre l'oraison de quiétude, qualifiée par lui de passive et l'oraison de simple vue, il n'indique qu'une différence de degré; « le recueillement passif, dit-il, que le Seigneur opère dans l'âme sans que l'entendement et la volonté y contribuent en rien, sinon par l'acquiescement qu'ils y donnent, ce recueillement, dis-je, qui n'était

[1] Il s'y conformait même pour ce qui regarde le désir des oraisons passives (ch. XXXII), tant était alors accréditée la doctrine de Rodriguez et de Scaramelli condamnant le désir de la contemplation, doctrine si contraire pourtant à l'enseignement des Maîtres.

que passager[1] dans l'état précédent (oraison de simple vue) devient comme habituel dans l'oraison de quiétude ». (Ch. XXXIII.) Ce n'est donc qu'une différence de continuité. Évidemment il eût été plus exact, il était même nécessaire de conclure, puisque dans les deux cas il y a le même élément, que c'est la même oraison, mais l'une est l'état plus faible, l'état initial, l'autre est l'état plus avancé et plus parfait.

§ 6. — *L'oraison de simplicité décrite par Bossuet est une oraison mystique*

124. Le P. de Clorivière appuie ce qu'il dit de l'oraison de recueillement sur l'enseignement de Bossuet; d'autres auteurs invoquent aussi l'autorité du grand écrivain pour prouver qu'il existe une contemplation différente de la contemplation mystique; il ne sera pas inutile d'examiner la vérité de cette assertion.

Bossuet a donné, en effet, dans un célèbre opuscule la description d'une oraison qu'il appelle de « simplicité et de simple présence de Dieu ». Cette description est remarquable d'exactitude; il est évident que Bossuet avait suivi de très près des âmes à qui cette oraison était familière. Dans cette oraison Bossuet constatait la présence d'éléments qui ne se rencontrent pas dans les oraisons inférieures, d'abord d'un attrait particulier de la grâce qui éloigne de la méditation et conduit à la contemplation, puis d'une action particulière de l'Esprit-Saint communiquant lumières et vertus.

« La grâce sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits à se simplifier pour être rendus capables de la jouissance de l'un nécessaire, c'est-à-dire, de l'unité éternelle... La méditation est fort bonne en son temps, et fort utile au commencement de la vie spirituelle, mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, *reçoit*, pour l'ordinaire, une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi vers quelque objet

[1] Et cependant, selon l'auteur, assez fort déjà pour arrêter l'activité naturelle et tenir l'âme dans le silence amoureux.

divin, soit Dieu en Lui-même, ou quelqu'une de ses perfections, soit Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement se sert d'une douce contemplation, qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines, que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup* ; son travail est doux et néanmoins plus fructueux, et comme elle approche de plus près de la source de toute *lumière*, de toute grâce et de toute vertu, *on lui en élargit aussi davantage*... Dieu devient le seul Maître de son intérieur, et *Il opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment*, et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison, et *y reçoit aussi des effets merveilleux*, et comme les rayons du soleil font croître, fleurir et fructifier les plantes, ainsi l'âme qui est attentive et exposée en tranquillité aux rayons du divin Soleil de justice, en reçoit mieux les divines influences, qui l'enrichissent de toutes sortes de vertus... *Cette même lumière de foi qui nous tient attentifs à Dieu, nous fera découvrir nos moindres imperfections* et en concevoir un grand déplaisir et regret, etc. »

125. Certes la contemplation ici décrite ne doit être appelée ni active, ni acquise [1] : elle est un don de Dieu et un don très précieux. Bossuet avait très bien observé ce phénomène de la vie spirituelle qui est le passage de la méditation à la contemplation. Qu'on relise saint Jean de la Croix et on remarquera la parfaite conformité des deux enseignements.

Pour saint Jean de la Croix cette oraison qui succède ainsi à la méditation chez les âmes bien disposées et qui leur procure ces lumières si précieuses, est bien l'oraison surnaturelle et mystique. Bossuet le reconnaissait-il? La fausse idée qu'il se faisait de l'état mystique ou passif — car il assimile les deux

[1] Elle est acquise en ce sens qu'on l'obtient « par la fidélité à se mortifier et à se recueillir », mais la plupart des auteurs qui emploient le mot acquis en parlant de la contemplation le prennent dans un autre sens. Par contemplation acquise ils entendent une contemplation à laquelle on parviendrait par ses propres efforts en concentrant et en maintenant l'attention de son esprit sur une seule vérité. Il est manifeste que tout autre est l'oraison décrite ici par Bossuet.

termes [1] — où il voyait une impuissance absolue de raisonner, le rendait hésitant. Il écrivait, en effet, à Mme de la Maisonfort : « Je suis bien persuadé qu'en se livrant à la seule foi, qui de sa nature n'est pas discursive, ni raisonneuse, on peut faire cesser le discours, *sans être dans l'impuissance d'en faire. Je ne veux pas assurer qu'on soit alors dans l'état d'oraison passive*, ainsi que l'appelle le bienheureux Jean de la Croix, etc. » Mais il n'y a aucun doute possible, c'est bien l'entrée dans l'état mystique qu'a si bien décrite le grand Évêque de Meaux.

CHAPITRE XII

La voie unitive

§ 1er. — *Les mots voie mystique, voie contemplative, voie unitive, voie parfaite, désignent le même état*

126. Il y a dans l'enseignement des Maîtres tel que nous l'avons exposé, un parfait enchaînement. De l'idée qu'ils se faisaient de l'état mystique il était naturel de conclure que cet état est le terme et le but de toute la vie spirituelle. Celui qui veut se donner au service de Dieu doit commencer par approfondir les vérités de la foi, il doit s'appliquer, par des méditations sérieuses, à connaître les grandeurs de Dieu, ses bienfaits, son amour, à se connaître lui-même, ses misères, ses besoins, à connaître ses devoirs, le prix de la vertu. Il le fait d'abord au milieu de luttes pénibles, que lui causent ses mauvaises inclinations, luttes où les victoires sont difficiles et les défaites fréquentes. C'est la voie purgative ou l'état des commençants.

S'il est fidèle, les inclinations mauvaises perdent de leur puissance, les idées mondaines, les pensées terrestres dont il était rempli se dissipent; les vérités qui lui sont prêchées ou

[1] *Instruct. sur les états d'or.*, l. VII.

qu'il apprend dans ses lectures et qu'il approfondit dans ses méditations, lui paraissent plus claires, plus évidentes; les bienfaits de Dieu, l'amour de Notre-Seigneur, qui a tant souffert pour lui, le touchent davantage, la vertu devient plus facile, et comme il en comprend mieux les charmes et la nécessité, il prie avec ferveur pour l'obtenir : c'est la voie illuminative.

127. Mais jusqu'ici ce chrétien fidèle n'a pas encore, ou plutôt n'a que rarement, et à faible dose, reçu ces lumières supérieures qui jettent un nouveau jour sur les vérités de la foi, qui surtout communiquent la véritable connaissance de Dieu : il n'était pas suffisamment disposé à les recevoir. Quand par sa fidélité à se recueillir, par la pratique généreuse et constante du renoncement, il a su réprimer ces sollicitudes et ces vaines préoccupations, ces tableaux capricieux et changeants d'une imagination toujours en travail, ces désirs naturels, ces volontés humaines, qui sont autant d'obstacles à l'union divine, alors Dieu verse en son âme des grâces plus élevées : Il éclaire l'intelligence, lui faisant comprendre confusément, mais avec une conviction profonde, combien incompréhensibles sont ses infinies perfections, combien douces et touchantes sont ses amabilités; surtout Il agit sur la volonté, et le fidèle alors, sans saisir comment, se voit fortement attiré vers son Dieu. Ce sont là les grâces mystiques, grâces qui n'agissent plus, en effet, d'une manière précise et déterminée, comme dans la voie des raisonnements, mais d'une manière secrète et mystérieuse. En même temps qu'Il éclaire l'âme et qu'Il l'embrase, l'Esprit-Saint la soutient par le don de force.

128. Sous l'influence de ces grâces, l'oraison prend une nouvelle forme : on ne raisonne plus comme jadis, on va droit à Dieu, qui est mieux connu et qui attire avec force et suavité. On ne se plaît qu'à penser à Lui, à Le voir en soi-même ou à se voir près de Lui, à Le regarder, surtout à L'aimer. S'unir à Dieu ou Lui demeurer uni, voilà toute l'ambition de ce chrétien fervent et tout son bonheur. C'est la contemplation, c'est l'union parfaite, la seule qui mérite vraiment ce nom. En effet l'union de l'âme à Dieu se fait par la connaissance et l'amour (V *supra*, nº 71), or c'est dans la contemplation surtout que l'âme éclairée de vives lumières, embrasée d'un amour si parfait, est vraiment

unie à Dieu. Quand ces grâces mystiques sont communiquées, non par intervalles et de loin en loin, mais d'une manière fréquente et comme habituelle, l'âme continuant d'être unie à Dieu en dehors de l'oraison, au milieu de ses occupations, elle est dans la voie contemplative ou unitive.

129. Il est facile de comprendre que Dieu n'accorde d'une façon habituelle ces dons si précieux qu'aux personnes déjà avancées dans le détachement. Les autres ne peuvent les recevoir qu'exceptionnellement parce qu'elles apportent trop d'obstacles à leur réception. Par ailleurs, ces grâces étant aussi des grâces d'amour, par elles l'amour va toujours grandissant, si bien que ceux qui en sont favorisés en arrivent à n'avoir d'autre volonté que la volonté divine : ils sont donc arrivés à la perfection; ceux qui, au contraire, ne jouissent pas de ces lumières, ceux dont le cœur n'est pas embrasé de cette charité infuse restent beaucoup plus faibles. C'est ce qui fait que les saints auteurs assurent que, si une âme possède les vertus parfaites, c'est la meilleure marque qu'elle a reçu les grâces éminentes de la contemplation.

Dieu pourrait-il fortifier l'âme fidèle au point de la rendre parfaite en ne lui accordant des grâces que selon le mode humain : lumières versées pour aider le raisonnement, inspirations données pour soutenir la volonté, l'exciter à la vertu, la porter à l'amour, les unes et les autres s'exerçant comme dans les actes ordinaires de la vie? Il le pourrait assurément; l'âme serait transformée, elle sentirait ses facultés devenir beaucoup plus puissantes; son intelligence rendue plus pénétrante, sa volonté ayant acquis une très grande énergie, seraient capables de produire des actes parfaits, non pas en passant, mais d'une manière constante. L'âme serait dans l'état de perfection sans être dans l'état mystique.

L'expérience prouve que Dieu ne change pas de la sorte la nature humaine; Il lui laisse sa misère, même chez les saints. Ceux-ci ont conscience d'une action de Dieu qui, suspendant en partie leur activité naturelle, éclaire leur intelligence sans l'aide du discours, et soutient leur volonté ou la pousse au bien, la remplit d'amour d'une manière à la fois forte, suave, et délicate, qui n'est point celle de l'activité humaine. Aussi, en même temps qu'ils se voient éclairés, fortifiés, embrasés par Dieu, ils sentent

vivement et la petitesse de leur intelligence et la faiblesse de leur volonté [1]; l'humilité leur semble toute naturelle.

Dans les périodes de sécheresse, de dégoût, d'impuissance, si l'action du Saint-Esprit ne leur est pas sensible, ils constatent, et encore avec plus d'évidence, que leur fidélité au devoir n'est pas le fruit de leur propre activité. En effet, les raisonnements par lesquels ils voudraient s'exciter ne les touchent guère et leur volonté reste débile. Et pourtant ils ont toujours de Dieu une idée fort élevée, ils sont constamment dans la disposition de Lui plaire et de ne plaire qu'à Lui, ils ne reculent devant aucun sacrifice, ils supportent sans faiblir les épreuves les plus cruelles, les délaissements les plus désespérants, les tentations les plus tenaces. Se sentant si faibles et cependant se voyant fidèles, il leur paraît tout naturel de reconnaître que c'est Dieu qui s'est fait leur force et leur soutien [2].

Il semble qu'il est plus conforme à la sagesse de Dieu de faire avec des êtres qui restent naturellement faibles, à l'aide de grâces suprahumaines, des héros de vertu. Ne pourrait-on rappeler ici le mot de saint Paul : *Infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia :* Dieu prend l'infirmité pour confondre la force ?

Ainsi, quand nous disons que les grâces mystiques sont nécessaires à la perfection, nous tenons compte du plan ordinaire de la Providence; nous considérons l'homme tel qu'il est, non tel qu'il pourrait être [3].

Ainsi l'état mystique est l'état où s'exercent d'une manière habituelle, et non plus rarement et passagèrement, les dons du

[1] Il est vrai que leur volonté est devenue plus forte que ne l'est celle des commençants et même des profitants, mais elle est bien trop faible encore pour pouvoir se maintenir, avec le secours des seules grâces communes, dans l'état de perfection.

[2] Il est, certes, des hommes chez qui on constate une grande énergie de volonté, mais même chez eux cette énergie est mêlée de faiblesse, elle ne s'étend pas à tout : ardents, tenaces, le plus souvent jusqu'à la raideur, quand ils poursuivent l'objet de leurs désirs, ils se sentent faibles ou inconstants en maintes circonstances.

[3] Le P. Poulain (*Grâc. d'Or.*, Bibl. nº 140) a écrit que « personne n'accepte la proposition » qui sert de titre à ce chapitre. Cette assertion étrange prouve seulement à quel point était encore, il y a quelques années, ignorée ou méconnue, la doctrine traditionnelle.

Saint-Esprit, non seulement les dons d'intelligence et de sagesse, qui donnent une connaissance et un goût de Dieu éminents, et le don de science, qui éclaire l'âme sur sa pauvreté et le néant des créatures, mais aussi le don de force, qui lui fait surmonter de grand cœur les obstacles à la pratique des vertus, et le don de conseil qui lui inspire nombre de sages décisions. Ces décisions, par la vertu de prudence, cette âme n'aurait pu les trouver que lentement, péniblement, douteusement, et même parfois elles sont contraires à celles que ses faibles lumières lui auraient suggérées. S'exercent encore très fréquemment dans l'état mystique le don de piété, qui fait aimer Dieu d'un amour tout filial, le don de crainte, qui fait redouter par-dessus tout de Lui déplaire.

130. On comprend dès lors pourquoi les auteurs spirituels pendant tant de siècles ont assimilé l'état mystique, la voie contemplative, la voie unitive et la perfection. Pour eux c'est le même état sous des noms différents. Que telle soit leur doctrine, il serait facile d'en apporter des preuves nombreuses, mais ces preuves nous les avons données déjà dans un autre ouvrage. La voix unitive, de l'aveu de tous, est la voie des parfaits, le degré suprême, le terme auquel doivent tendre les âmes pieuses; mais aussi, de l'aveu de tous, la contemplation est vraiment le terme normal de la vie spirituelle, elle est l'objet très légitime des aspirations de l'âme fidèle, l'oraison des parfaits; enfin, toujours d'après les Maîtres, elle est le seul moyen d'être uni à Dieu [1].

§ 2. — *Témoignages de saint Jean de la Croix, Suarez, Jean de Jésus-Marie, Bona, etc.*

131. Qu'on lise par exemple saint Jean de la Croix, qui a exposé d'une manière précise et didactique l'enseignement traditionnel; il est tout plein de cette doctrine, et si nombreux sont les textes qui l'exposent, que nous renonçons à les transcrire; citons seulement celui-ci :

« Les âmes commencent à entrer dans la nuit obscure quand

[1] Que le lecteur veuille bien, pour s'en convaincre, prendre dans la *Vie d'union* la table analytique, et se reporter aux textes nombreux indiqués là comme exprimant ces doctrines.

Dieu les fait sortir de l'état des commençants, car les commençants sont ceux qui s'avancent dans le chemin spirituel par la méditation. Dieu fait donc entrer ces âmes dans l'état des personnes avancées, qui est déjà l'état des contemplatifs. Il veut par ce moyen les amener à l'état des parfaits, qui est l'état de l'union divine. » (*Nuit obscure*, I, I, p. 6.) Ainsi les débutants méditent, les personnes avancées commencent à entrer dans la contemplation [1]; les parfaits sont dans la contemplation habituelle et l'union divine. D'après lui encore — nous avons cité ce texte (n° 62) — c'est la lumière contemplative qui « élève l'âme à l'état de perfection ». Le but que le Saint se propose dans ses premiers ouvrages, la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, c'est, il le répète souvent, d'apprendre à gravir la montagne de la perfection [2], à arriver

[1] Le Saint le déclare expressément ailleurs (*Montée*, II, XIII, p. 163), montrant comment les profitants sont dans un état intermédiaire, où se mêlent la méditation et la contemplation. D'autres auteurs attribuent aux avancés l'oraison affective; cette doctrine nous paraît exacte et nous l'avons suivie dans les *Degrés de la Vie spirituelle*. Elle ne contredit pas saint Jean de la Croix, car les âmes sont dans l'oraison affective quand les grâces contemplatives commencent à leur être accordées, c'est donc là la division classique, celle que nous avons adoptée (*Degrés*, l. II, ch. III, art. I, § 2). A cette occasion nous devons protester contre une doctrine que le P. Poulain dans ses premières éditions nous attribuait, doctrine d'après laquelle il y aurait sept degrés d'oraison, répondant aux sept étapes de vertus tracées par sainte Thérèse dans les Demeures. *Nous n'avons jamais écrit un mot en faveur d'une pareille classification.* Chose étonnante, le même auteur affirme que les sept Demeures de sainte Thérèse sont des états d'oraison. Comme à chaque Demeure la Sainte assigne un progrès dans la vertu, il s'ensuivrait que cette doctrine, qu'il nous prête à tort et qu'il combat justement, serait celle de sainte Thérèse elle-même. Mais la Sainte n'entend pas par Demeure un état d'oraison. Quels sont donc, en effet, les états d'oraisons décrits dans les trois premières Demeures? Pour la cinquième nous avons montré plus haut, n° 40, comment elle ne s'identifie nullement avec l'oraison d'union. De même la sixième Demeure n'est pas l'extase, car on y éprouve des peines terribles intérieures et extérieures. Du reste, la Sainte dit que les ravissements sont fréquents dans cette Demeure : ils ne la constituent donc pas. Enfin, toujours d'après sainte Thérèse, l'âme a encore des extases, quoique moins souvent, dans la septième Demeure. Mgr Farges a sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, suivi le P. Poulain (*Phénom. myst.* p. 150).

[2] *Montée*, Exposit. du sujet, Prolog., I-I, 5, 13. II-1. *Nuit* Exposit. du sujet. Comment a-t-on donc pu dire et répéter contre toute évidence

à l'union divine[1], à la transformation de l'âme en Dieu[2]; pour lui c'est tout un. Que cette union divine, d'après saint Jean de la Croix s'opère par la contemplation, c'est, tous ses lecteurs le savent, la base de tout son enseignement, la voie unitive ou la voie contemplative se confondent donc à ses yeux.

Il ne faudrait pas croire que par l'union de l'âme avec Dieu, le saint auteur entende ce suprême degré d'union qu'il appelle le mariage spirituel. Non, il distingue fort bien et à différentes reprises de cette union suprême et exceptionnelle, ce qu'il nomme l'union commune. (*Vive flamme*, str. I, vers 3, p. 396.) Il reconnaît qu'il y a bien des degrés dans l'union à Dieu selon les capacités de chacun, et bien que tous ceux qui sont arrivés par l'union à l'état de perfection y trouvent satisfaction et paix, ils sont loin d'être également parfaits. (*Montée*, II, IV, p. 115.) Pour atteindre les degrés inférieurs, qui sont le cas ordinaire, il n'est pas nécessaire de passer par les purifications terribles réservées aux âmes d'élite. (*Nuit*, II, XII, p. 52; et II, I, p. 90.)

132. Suarez est, lui aussi, un témoin autorisé de la doctrine traditionnelle; or, Suarez ne met aucune différence entre la voie unitive et la voie contemplative, il emploie indifféremment les deux mots *via unitiva sive contemplativa.*

« Lorsque l'âme, dit Denys-le-Chartreux, a été réformée dans les appétits sensitifs, et illuminée dans son esprit, elle est apte à la troisième voie, qu'on nomme perfective ou unitive, et qui consiste en ceci : La contemplation des choses divines l'enflamme d'amour; tout embrasée par une étincelle du feu divin, elle s'élève au-dessus de tout ce qui est créé, elle quitte tout et, oublieuse d'elle-même comme du reste des créatures, elle se voit, en toute liberté, sincérité et intégrité, enlevée, liquéfiée transformée et absorbée en Dieu par le brûlant amour qu'elle

que ses livres ne concernaient que les personnes menées par les voies exceptionnelles? C'est qu'il fait tout reposer sur la contemplation et qu'on regardait la contemplation comme une faveur en dehors de la voie commune.

[1] *Montée*, Expos. du suj., prolog., I-2, 3, 4, 5, 13; II-I, 4, 5. Edic. critica, p. 27, 29, 38, 43, 44, 45, 51, 90, 95, 99, 106, 107, 108, 111, 112, 150.

[2] *Montée*, I-4; II-I, 4, 15. Edic. crit. p. 45, 48, 51, 106, 165.

éprouve pour Lui. Telle est la voie unitive, où l'âme s'unit à Dieu d'une manière très intime et surnaturelle ; c'est la théologie mystique qu'a décrite le grand Denys. » (*De contempl.*, l. I, c. 19.)

133. On trouve dans Jean de Jésus-Marie (1564-1615) le même enseignement. Après avoir donné la description classique de l'état des commençants et des profitants, et après avoir déclaré que les premiers sont dans la voie purgative et les seconds dans la voie illuminative, il dit : « La troisième voie (celle des parfaits) est celle qu'on appelle la voie unitive ; c'est celle de Marie, qui choisit la meilleure part. Dans cette voie unitive, l'esprit étant purifié, l'âme contemple les choses divines et est unie à Dieu d'une union mystérieuse ; elle jouit d'une paix qui est au-dessus de tout sentiment et goûte un plaisir très pur... La vie active parcourt les deux premières voies ; elle détruit les vices, réprime les passions, ce qui est l'affaire des commençants ; elle grandit en vertus, ce qui est le propre des profitants... La vie contemplative, riche déjà (de mérites) et ornée (de vertus), parcourt la troisième voie, qui est la voie sublime... Ainsi les voies purgative et illuminative correspondent à la vie active, la voie unitive à la vie contemplative...

« De là il est facile de conclure à quel degré de charité, à quel état appartient la théologie mystique. Comme elle est cette connaissance éminente de Dieu, obtenue par l'union divine, il est clair qu'elle appartient au troisième état, à la voie dans laquelle la contemplation est devenue familière. » (*Théol. myst.*, c. 2.)

Un demi-siècle plus tard l'illustre cardinal Bona (1609-1672) enseignait la même doctrine presque dans les mêmes termes [1], ajoutant encore : « la voie purgative purifie et perfectionne la partie sensible, l'illuminative la raison, et l'unitive l'esprit ou l'intelligence, qui est la partie supérieure de l'âme », celle dans laquelle les auteurs mystiques placent les opérations contemplatives.

134. Enfin à la fin du même XVIIe siècle, un Jésuite bien

[1] *Cum vita spiritualis duplex sit, activa et contemplativa* — il dit ailleurs (cap. II) *activa et passiva — ad activam duo priores status* (*incipientium et proficientium*) *pertinent*; *tertius* (*perfectorum*) *ad contemplativam*. (*Via compendii ad Deum*, ch. VIII, n° 6.)

connu, le P. Jean Crasset (1618-1692), expose dans une belle page cette doctrine vraiment traditionnelle [1].

« L'âme *arrive à l'union divine* et aux noces de l'Agneau par trois de ses opérations, par la méditation, par l'affection et par la contemplation. La méditation instruit l'esprit, l'affection échauffe le cœur, la *contemplation unit l'âme à Dieu.* La méditation la purge de ses vices et de ses erreurs, l'affection l'enflamme et lui fait pratiquer de bonnes œuvres, la contemplation l'élève et la fait entrer dans le cabinet de l'Époux. La méditation est pour ceux qui commencent, l'affection est pour ceux qui avancent, la contemplation est pour les parfaits. Dans la méditation l'esprit cherche, dans l'affection le cœur désire, dans la contemplation l'âme trouve ce qu'elle cherchait et jouit de ce qu'elle désirait. L'esprit travaille dans la méditation, le cœur soupire dans l'affection, l'un et l'autre se reposent dans la contemplation. Ainsi l'*union divine est une jouissance de Dieu*, que l'âme a cherchée par la méditation, qu'elle a attirée par l'affection, et *qu'elle a trouvée par la contemplation.* »

135. Tant que l'on comprit comme nous l'avons expliquée la nature de l'état mystique et contemplatif, cette doctrine fut universellement acceptée, et les écrivains qui l'exposent jusqu'au XVIIe siècle ne soutiennent aucune discussion, ne soupçonnent aucun contradicteur. On les eût bien étonnés, si on eût parlé de distinguer deux voies unitives tout à fait différentes l'une de l'autre, on les eût plus étonnés encore en assurant que la voie unitive sans les grâces mystiques était la voie commune et ordinaire, et la voie unitive avec la contemplation, la voie extraordinaire et exceptionnelle.

§ 3. — *Conception nouvelle de l'état mystique et dédoublement de la voie unitive*

136. Vers cette époque la notion de l'état mystique se modifia profondément. Nous avons dit plus haut (n° 114) comment, dès la fin du XVIe siècle, une déviation déplorable avait commencé à se produire dans l'enseignement de la doctrine mystique; mais

[1] *Considérations sur les principales actions du chrétien*, XIVe consid.

à la fin du XVIIe siècle l'altération de la vraie doctrine était encore plus marquée. D'après la conception que Bossuet se faisait de l'état mystique, c'était un état vraiment miraculeux, Dieu réduisant l'âme à l'impuissance *absolue* d'user du raisonnement; aussi assurait-il que l'état mystique, dans lequel, d'après lui, « il n'y a ni ne peut y avoir de mérite », n'ajoutait rien à la perfection de celui qui le reçoit. Et, pour le prouver, il alléguait un passage de sainte Thérèse qui affirme ce principe, *non pas de l'état mystique*, mais des apparitions de Notre-Seigneur ! ! (*Instr. sur les états d'oraison.*)

137. Hônoré de Sainte-Marie professe la même doctrine. « Voilà ce qu'on appelle contemplation infuse, passive, surnaturelle ou oraison extraordinaire; car tout cela revient au même, lorsque par la suppression de tout acte du discours et de propre effort, qui est selon notre manière ordinaire d'agir, on est mû par un secours extraordinaire du Saint-Esprit d'une façon merveilleuse. » (3e part. *Dissert.* 3, art. 1.) Partant de cette notion il est amené à des conclusions analogues, il distingue deux voies d'union fort différentes l'une de l'autre : la voie commune et la voie mystique, et il établit en thèse que la perfection consiste essentiellement dans l'union de la voie ordinaire, qui est pour lui la voie non mystique. (*Ibid.*, *Dissert.* 6, art. 2, § 2.)

Mais quand il s'agit d'appuyer par des textes cette doctrine, cet auteur, pourtant si érudit, n'allègue que quelques passages auxquels il donne une interprétation manifestement erronée. Saint Bernard déclare que beaucoup voudraient jouir ici-bas d'un repos absolu, exempt de toutes peines et labeurs, mais ils n'obtiennent qu'après avoir quitté ce monde cette paix complète [1]. Honoré de Sainte-Marie entend par ce repos absolu l'état mystique (! !), il en conclut que, d'après saint Bernard, beaucoup d'âmes très parfaites n'arrivent jamais ici-bas à l'union mystique ! !

Saint Grégoire dit que la contemplation est accordée aussi bien aux personnes de haute dignité qu'aux gens d'humble condition, plus souvent aux personnes retirées du monde,

[1] Voir la doctrine de saint Bernard dans la *Vie d'union.* On trouvera le texte susdit au nº 166.

parfois aussi aux gens mariés eux-mêmes. « Sæpe hanc (contemplationis gratiam) summi, sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt. » Honoré de Sainte Marie [1] entend *summi* des parfaits, *minimi* des gens peu avancés, *remoti* « de ceux qui paraissent moins disposés pour cela »; ce sont eux, d'après sa traduction, qui reçoivent le plus souvent la grâce de la contemplation ! ! On ne voit plus guère à quel propos saint Grégoire place ici les gens mariés ! Et voilà une preuve de plus que la contemplation n'a pas de rapports avec la perfection ! !

Le même auteur allègue encore le passage de sainte Thérèse auquel nous avons plusieurs fois fait allusion (*Supra*, nos 40, 116, 117), où la sainte déclare que l'union *extatique*, et non pas l'union mystique, n'est pas indispensable et ne doit pas être désirée. Il est vrai que, d'après la façon dont il entend l'union mystique, celle-ci ne diffère guère de l'union extatique, il va même jusqu'à les confondre. « Nous devons demander à Dieu de Lui être unis;... c'est dans cette union que consiste tout notre bonheur en cette vie. Il n'en est pas de même de l'union *mystique ou extatique*, qu'on ne peut pas, selon les théologiens [2], demander à Dieu sans présomption et sans s'exposer à plusieurs illusions. »

Enfin il renvoie à quelques auteurs, lesquels enseigneraient que Dieu accorde souvent la grâce de la contemplation aux imparfaits. Que Dieu le fasse parfois, tous en conviennent : qu'Il le fasse souvent, les auteurs allégués ne le disent pas. « La *grâce*, dit Cassien à l'endroit indiqué [3], ne dédaigne pas de visiter *quelquefois* les tièdes et les négligents, et de répandre dans leurs âmes ces inspirations et cette abondance de saintes pensées dont vous parlez. » Comment Honoré de Sainte-Marie a-t-il vu ici la preuve que la *contemplation* est *souvent* accordée aux imparfaits; comment peut-il renvoyer à ce texte pour

[1] Antoine du Saint-Esprit en 1677 dans son *Directorium mysticum* (Tr. III, disp. III, § 6), avait déjà cité dans ce sens ce texte du saint Docteur, mais il semble qu'il n'avait pas osé développer sa pensée.

[2] Nous ne savons à quels écrivains de son temps, oubliés aujourd'hui, il fait allusion.

[3] *Conf.*, IV, no 5.

démontrer que l'union mystique est de superfétation, et que c'est l'union non mystique qui constitue la perfection?

138. Il faut bien le reconnaître, les preuves manquaient pour établir que la voie unitive se dédouble; mais, on avait fait de la contemplation, de l'état mystique, un don tout à fait extraordinaire, on le dépeignait sous de telles couleurs qu'on ne pouvait le reconnaître que chez les extatiques. Dès lors, comme nombre d'âmes arrivent à la perfection et, par conséquent, à la voie unitive sans recevoir d'aussi hautes faveurs, on fut amené à cette conclusion : il y a donc une voie unitive ou parfaite sans contemplation. On dut alors admettre une bifurcation de la voie unitive. On était logique, mais on cessait d'être d'accord avec la doctrine traditionnelle.

CHAPITRE XIII

Description et analyse psychologique de l'état mystique

Nous avons posé les principes : il sera facile maintenant de décrire les opérations mystiques *telles que l'expérience les révèle* et d'analyser les éléments qui s'y rencontrent.

§ 1er. — *L'entrée dans la voie mystique*

139. Quand une âme fidèle s'est pendant un certain temps appliquée avec générosité aux pratiques pieuses, quand elle a goûté dans l'oraison les émotions douces, les élans affectueux de la piété naissante, quand elle a fait des efforts sérieux pour se recueillir, se vaincre et se mortifier, il s'opère au dedans d'elle-même un changement qui l'étonne. Je n'éprouve plus, dira-t-elle, ce que j'éprouvais autrefois : les prières, l'oraison, la communion elle-même ne font plus naître en moi les mêmes sentiments, je suis devenue comme insensible, les considérations qui me touchaient ne m'émeuvent plus, et les distractions qui m'envahissent sont plus difficiles à repousser.

Et cependant cette âme n'a rien diminué de ses généreux efforts; la dissipation et l'immortification produisent souvent des effets analogues chez des personnes moins ferventes, mais celle que nous supposons s'applique toujours avec la même générosité au recueillement et à l'abnégation. Tant qu'il n'y a pas abus de la grâce, tant que la grâce n'est pas repoussée, elle ne diminue pas, elle grandit plutôt; elle n'est donc pas devenue moins abondante ni moins forte chez cette âme fidèle, mais elle n'agit plus de la même manière.

C'est une crise dans la vie spirituelle, crise pénible, mais dans le plan divin crise salutaire, salutaire en effet si on sait en profiter. De l'issue de cette crise dépend souvent la vie entière. Nous n'avons à parler ici que de ceux qui dans cette épreuve ne cèdent en rien au relâchement [1]. Suivant les conseils qui leur sont donnés, ces chrétiens généreux acceptent et bénissent la volonté divine, ils en louent la sagesse, sans trop comprendre ses voies, ils en proclament la bonté, alors même qu'elle les fait souffrir : ce sont là les dispositions qu'il faut leur recommander, les actes qu'ils doivent s'efforcer de faire et de réitérer au milieu des sécheresses de l'oraison et de la communion.

Alors et souvent assez rapidement [2] si leur générosité est grande et leur conformité à la volonté divine entière, le changement s'accentue, les nouvelles opérations de la grâce deviennent manifestes. C'est d'abord un attrait secret et presque continuel vers Dieu : au milieu de la journée le cœur tend à Dieu, le désir

[1] Nous avons montré ailleurs, (*Degrés*, l. III, 1re part., ch. III, et l. IV, ch. III), comment les autres ne progressent pas ou même ne se maintiennent pas dans l'état mystique; ils peuvent recevoir quelques grâces mystiques, mais faibles et passagères et à cause de cela difficiles à discerner. Très souvent, du reste, ceux-là mêmes qui sont plus avancés dans l'état mystique ne s'en doutent pas; ils ne savent pas que les sentiments qu'ils éprouvent, et même que leurs impuissances et épreuves intérieures appartiennent à la voie mystique.

[2] Nous devons dire qu'on rencontre des exceptions, même chez les âmes généreuses, quand elles sont accablées d'occupations et que le recueillement leur est difficile, et surtout quand elles n'ont pas été formées à la vie intérieure et qu'elles n'en comprennent pas la nécessité. Immense est l'avantage de ceux qui ont appris tout le prix de l'union intime avec Dieu et à qui a été enseignée la manière de l'obtenir : on trouve parmi eux un nombre beaucoup plus considérable de contemplatifs.

de L'aimer, de Lui plaire revient fréquemment et anime toutes les actions, on se sent attiré à l'oraison, on se rend au pied du tabernacle avec joie et empressement, on évite les conversations inutiles et l'on se plaît dans la solitude où l'on espère trouver Dieu. Quand on est à l'oraison, on est content, on goûte une grande paix, s'il faut l'interrompre on souffre, il en coûte de s'éloigner de Dieu et cependant on n'éprouve plus les émotions si douces, les consolations sensibles d'autrefois.

§ 2. — *Action de Dieu sur les parties suprêmes de l'intelligence et de la volonté*

140. Que se passe-t-il donc alors? Dieu agit directement sur la partie suprême de la volonté : c'est Lui-même qui y verse l'amour, puisque ce n'est point en s'excitant, point en se raisonnant qu'on l'obtient. L'attrait vers Dieu est le signe de cet amour : on n'est attiré que vers l'objet qu'on aime; l'adhésion à la volonté divine en est un acte; la satisfaction profonde de la volonté en est un effet : c'est parce qu'on L'aime que l'on se trouve si bien avec Lui. Cet amour, qui ne naît pas des considérations, n'en est pas moins très raisonnable : on sait qui l'on aime, on sait que l'Être aimé est mille fois digne de cet amour, aussi c'est un amour pur, fondé sur les perfections incompréhensibles du Bien-Aimé, perfections que l'on ne précise pas, que l'on saisit d'une façon générale et confuse, mais dont on est intimement pénétré. C'est un amour très libre [1] : si on l'a reçu et non acquis par ses efforts, il n'en est pas moins accepté très librement, on n'a même qu'un désir, c'est de le voir s'accroître encore.

141. Ce n'est pas sans raison que les auteurs spirituels attribuent aux parties suprêmes de l'âme les opérations mystiques. Ceux qui sont dans cet état remarquent souvent, en effet, un curieux phénomène : dans ces moments mêmes où ils éprouvent cet attrait puissant, cette paix profonde, cette union de leur

[1] Tout en étant très libres les actes d'amour qui sont faits dans cet état sont pour la plupart très rapides, non réfléchis, souvent même non aperçus : ce sont alors des actes directs. Nous avons expliqué ce que sont ces actes directs. *Degrés*, l. V, Ire partie, ch. IV, § 2.

cœur à Dieu, des opérations d'un autre genre s'accomplissent en eux : ou bien l'imagination continue ses divagations, ou bien leur esprit travaille et réfléchit, ou bien ils se livrent à des travaux qui sollicitent quelque attention, ils peuvent même éprouver des tentations pénibles [1]. On appelle partie inférieure de l'âme celle où se font les perceptions sensibles et les mouvements de l'appétit sensitif, celle aussi où agit la raison opérant sur les données que lui fournissent les sens extérieurs et intérieurs; c'est le siège de la plupart des tentations. La partie moyenne de l'âme est celle où se placent les actes plus nobles de la raison, les réflexions sur les choses morales et spirituelles, les calculs, les recherches du beau, de l'utile, du vrai, et les actes de la volonté qui s'ensuivent. C'est dans cette partie qu'il faut placer les méditations, les résolutions prises à la suite de réflexions inspirées par la foi, les actes de contrition et d'amour auxquels s'est excitée l'âme fidèle. Mais ce n'est pas dans cette partie moyenne que s'accomplissent les actes mystiques, puisqu'ils peuvent coexister et en réalité coexistent souvent avec des opérations qui sont très distinctes et qui ont là leur siège. Les opérations mystiques sont plus élevées et voilà pourquoi on les attribue, selon le langage reçu, à la cime de l'intelligence, à la pointe de la volonté.

§ 3. — *Comment se comporte la partie inférieure pendant que s'exerce l'action mystique*

142. C'est parce que les actes mystiques s'exercent dans la partie suprême que, assez souvent, la partie inférieure ou sensible n'y prend aucune part. Elle est moins étrangère aux opérations raisonnables qu'aux opérations mystiques. Il arrive bien, il est vrai, que des déterminations, des résolutions fermes peuvent être prises par la volonté sans émotion sensible, mais quand on éprouve des joies raisonnées quelque peu vives, il est rare que ces joies n'aient pas leur contre-coup dans l'appétit

[1] Saint François de Sales a bien noté cette simultanéité étrange des phénomènes contemplatifs et des écarts de l'imagination. Sainte Thérèse a recommandé avec insistance aux âmes mystiques de ne point s'en troubler (V. *Degrés de la vie spir.* t. II, nos 53, 54, 166).

inférieur; les joies mystiques, au contraire, existent souvent, fortes et profondes, sans effet sensible.

« Dieu me favorise, écrivait saint François de Sales, de beaucoup de consolations et de saintes affections par des clartés et des sentiments qu'Il répand en la suprême partie de mon âme, la partie inférieure n'y a point de part. » Bossuet, qui cite ces paroles [1], y voit une preuve que le Saint n'était pas dans l'état mystique. Il n'éprouvait point, en effet, cette impuissance *absolue* de raisonner qui est, d'après Bossuet, l'un des caractères de l'état mystique. Pour nous, nous voyons, au contraire dans ces paroles une preuve que saint François de Sales était dans cet état.

143. Il peut aussi arriver qu'il y ait opposition entre la partie inférieure et la partie suprême. « J'éprouve des attraits si puissants, écrivait sainte Marguerite-Marie, qu'il me semble que ma poitrine est toute traversée de rasoirs, ce qui m'ôte souvent le pouvoir de soupirer,... mon cœur souffrant avec mon Jésus, et mon esprit se réjouissant en l'aimant. Mais c'est là que la partie inférieure ne trouve pas son compte, parce qu'elle ne voit ni ne connaît ce qui se passe en la partie supérieure de mon âme, qui s'oublie elle-même et n'a d'autre désir que de s'unir et de se perdre dans son Dieu. »

L'opposition entre ces différentes parties de l'âme était donc chez la sainte Visitandine fort accentuée. Il en est souvent ainsi chez les Saints et parce que leurs sentiments d'amour, qui sont dans la partie suprême, sont fort intenses, et parce qu'en même temps très vives sont leurs peines, très fortes les répugnances et les révoltes de la partie inférieure : Dieu traite durement ces cœurs vaillants pour les purifier et les sanctifier davantage.

Chez ceux qui, tout en étant dans l'état mystique, n'ont pas atteint cet héroïsme, le même phénomène, sans être aussi sensible, se rencontre souvent; au milieu de leurs peines et même de leurs inquiétudes, ils constatent en eux une paix profonde; paix qui n'est pas acquise, qui n'est pas naturelle, car alors elle

[1] *Instr. sur les états d'oraison*, l. IX. Cf. Déposition de sainte Jeanne de Chantal pour la canonisation de saint François de Sales, art. 33 et Lettre de la même sainte à Dom Jean de Saint François sur les vertus de saint François de Sales.

exclurait toute anxiété, mais que Dieu Lui-même verse dans leur âme.

144. La partie sensible n'est pas toujours ainsi en guerre avec la partie suprême; elle n'observe pas non plus toujours, comme on l'a vu pour saint François de Sales, la neutralité. Assez souvent, au contraire, l'appétit sensitif, suivant les mouvements de la volonté qui se délecte dans l'amour, est ému, parfois faiblement, parfois grandement. Dans ce dernier cas ce sont de vraies délices, des tendresses très délicates et très vives. Quand on est dans cet état mystique savoureux, on peut beaucoup plus facilement goûter l'union à Dieu au milieu des travaux et des diverses occupations, alors même qu'on ne serait pas encore arrivé à un très haut degré contemplatif.

L'imagination ne semble pas pouvoir être d'un grand secours dans l'état mystique, presque toujours, au contraire, elle est une source de distractions. Cependant en se représentant les scènes de l'Évangile, et surtout la Passion, on l'empêche de causer des tiraillements pénibles, on la ramène vers le Bien-Aimé, on peut même faire grandir, ne serait-ce qu'en enlevant les obstacles, le recueillement et l'amour infus [1].

§ 4. — *Rôle de la partie moyenne*

145. Quant à ce que nous avons appelé la partie moyenne de l'âme, elle peut contrarier ou favoriser les opérations mystiques. Elle les contrarie sans toutefois les détruire, quand des préoccupations involontaires, qu'on ne parvient pas toujours à repousser, retiennent en partie l'attention; l'âme se voit unie à Dieu et souffre de ce que cette union soit incomplète, mais il n'est pas toujours en son pouvoir de s'unir davantage.

146. Ce sont parfois plus que des préoccupations distrayantes, ce sont des pensées fort pénibles qui envahissent cette partie moyenne et causent alors les grandes épreuves; la paix n'existe plus que dans la partie suprême.

[1] Le souvenir de la Passion, qui revient souvent chez le contemplatif, est bien plus une vue intellectuelle qu'une représentation imaginative; celui qui est arrivé à l'état mystique est très frappé des souffrances morales et physiques de Notre-Seigneur, mais il les comprend plutôt qu'il ne se les dépeint.

« Lorsque j'étais dans l'attente intérieure de mon divin Époux, dit la Vénérable Marie de l'Incarnation, je me vis un jour tout à coup comme descendue dans un abîme. Toute consolation me fut ôtée. Le souvenir même des grâces que j'avais reçues augmentait mes peines. Il me semblait que j'avais été jusque-là le jouet d'un rêve. Je ne trouvais nulle part la moindre consolation, et les avis de mon confesseur lui-même me causaient un vrai martyre... Ce qui augmentait le plus ma douleur, c'était la pensée de Dieu que je ne perdais pas de vue, car il me semblait que je ne l'aimais pas [1]. Je me voyais toute remplie de misères et d'imperfections..., mon cœur éprouvait les douleurs les plus étranges à la vue du changement qui s'était opéré en moi... Toutefois ma volonté était soumise. J'étais comme un petit enfant lié de toutes parts, qui est paisible et ne dit mot. *Je voyais bien de loin la paix retirée au fond de mon âme*, qui acquiesçait à toutes les dispositions de Dieu à mon égard, mais *c'est à peine si je pouvais me rendre compte de cet acquiescement de ma volonté* [2]. »

Marcelline Pauper († 1708) décrit un état semblable :

« Environ quinze jours après cette faveur — elle avait été communiée miraculeusement — Dieu permit que je fusse éprouvée par la tentation d'une telle manière qu'il semblait que toutes mes passions s'étaient soulevées pour me perdre. Je fus tentée, tout à la fois, de doutes sur la foi, de blasphème, d'impureté et de gourmandise. Cela me dura plus d'un mois. Tout cet orage jetait la terreur dans mon esprit et mon imagination était fort travaillée. Il y avait néanmoins un fond intérieur, bien enfoncé, où Dieu régnait, et la paix n'en pouvait être altérée. Cela était si caché que toute la surface de l'âme n'en recevait ni consolation, ni assurance. Dieu me faisait de grandes grâces pour ne pas consentir à ces tentations. » (*Vie par elle-même*, ch. VII, p. 37.)

147. Quand il n'y a ni ces tiraillements, ni même de distractions, l'âme goûte un grand bonheur. Si c'est l'action de Dieu

[1] C'était au contraire un amour infus très intense, mais non senti, qui ramenait sans cesse sa pensée vers Dieu et qui lui faisait si vivement désirer de l'aimer davantage.

[2] *Vie*, 1re partie, ch. VI.

prévenante et forte, qui captive l'âme tout entière, il n'y a qu'à se laisser porter par la grâce. En même temps qu'Il opère dans la partie suprême, Dieu agit parfois puissamment dans l'intelligence, présentant avec de grandes lumières certaines pensées distinctes, en complète harmonie avec la vue générale et confuse qui réside dans la cime de l'esprit.

Ces lumières varient beaucoup. Parfois Dieu presse l'âme, lui faisant comprendre qu'elle est encore loin de L'aimer comme Il le mérite, et Il excite dans la volonté des désirs d'amour plus ardent, d'union plus intime, qui charment et torturent à la fois. Le sentiment de tristesse domine, quand les lumières divines portent surtout sur la sainteté de Dieu et l'indignite de la pauvre créature; c'est ainsi que se produisent les épreuves mystiques; mais si une grande confiance se joint à ces anxiétés d'amour, elle en tempère l'amertume et produit même un sentiment de bonheur.

D'autres fois, c'est sur l'infinie bonté, sur l'amour de son Dieu que l'âme reçoit de grandes lumières; une impression très vive entre en elle tout à coup et lui fait comprendre que Dieu l'aime; elle sent naître en elle cette conviction aussi parfaitement que si Dieu Lui-même lui disait « je t'aime ». Ou bien elle se sent manifestement unie à Dieu, dans une union très suave et très délicieuse, et elle s'abandonne tout entière à la joie de cette union. *Dilectus meus mihi et ego illi ;* mon Bien-Aimé est à moi et je suis à Lui.

A d'autres moments l'âme est très frappée de certaines pensées distinctes sur les bienfaits de Dieu, si mal payé de retour, sur sa toute-puissance, ses grandeurs infinies, sur les mystères, la Trinité, l'amour mutuel des trois Personnes divines et leur inaltérable bonheur, sur l'Incarnation, la Rédemption, les souffrances et l'amour du Dieu fait homme. La lumière divine rend claires et brillantes pour le contemplatif ces grandes vérités, il les saisit mieux qu'un autre ne le pourrait faire en recourant aux réflexions et aux raisonnements, et de là naissent des sentiments de complaisance très intenses et très doux, des regards prolongés sur la même vérité, une admiration suspensive, grâce à laquelle l'amour redouble.

148. Nous disons que ce sont là des pensées distinctes, il faut remarquer pourtant que l'âme contemplative entre peu

dans le détail, des vues d'ensemble lui conviennent beaucoup mieux. Si, par exemple, elle se rappelle le souvenir de l'Incarnation, d'un seul coup d'œil elle embrasse tout ce qu'Il y a de prodigieusement humble et de prodigieusement bon dans le Verbe Éternel fait homme pour nous, elle voit à la fois et sa grandeur infinie et son abaissement ineffable, son amour pour son Père et son dévouement pour les hommes. C'est ce qui faisait dire aux Maîtres que la contemplation saisit d'un seul regard un grand nombre de vérités, tandis que la méditation disséque et analyse.

149. Souvent donc à mesure que se prolonge une oraison fervente, les opérations de la partie moyenne se ralentissent et la vie semble se retirer dans la partie suprême de l'âme. Les pensées, en effet, deviennent moins distinctes, les vues, plus générales, l'intelligence, moins active, elle est même comme suspendue, et laisse pleine carrière à la volonté, qui, au contraire, sent redoubler ses forces. L'âme se plonge dans l'amour, sans pouvoir analyser cet amour, elle se serre, elle s'unit, ou bien elle s'écoule doucement en son Dieu, ou encore elle demeure silencieuse, abimée dans son amour. Elle ne veut qu'aimer, elle ne peut qu'aimer. C'est l'état mystique pur, c'est l'union contemplative sans mélange.

§ 5. — *Coopération plus active aux grâces mystiques*

150. Nous avons jusqu'ici supposé le cas où l'action divine s'exerce avec force, mais souvent la grâce prévenante est peu sensible, l'état mystique n'existe que dans une faible mesure. Dieu alors demande davantage à la coopération humaine, et le fidèle doit se disposer plus activement aux opérations divines. Il le fera en recourant précisément à ces souvenirs, à ces vues simples et élevées, en produisant ces actes d'amour, de complaisance et de bienveillance dont nous parlions tout à l'heure et qui se trouvent en harmonie avec les opérations mystiques[1]. L'étude sérieuse des attributs de Dieu, des grands mystères de la foi est, à cause de cela, très utile au contemplatif, qui alors se

[1] On peut appeler ces actes, selon l'expression très juste et très heureuse du P. Poulain, les actes additionnels (*Les grâces d'oraison*, ch. IX).

les rappellera plus facilement; les souvenirs qu'il en aura ne formeront pas à proprement parler le fond de son oraison, mais ils s'ajoutent à la pensée générale de Dieu, qui en est la base et, grâce aux lumières que Dieu accorde, ils agissent dans le même sens et favorisent l'union amoureuse. Parmi ces hautes vérités, il en est qui d'ordinaire frappent davantage le contemplatif, et pour lesquelles il a plus d'attraits; c'est à celles-là qu'il doit revenir de préférence; il est plus certain de répondre aux desseins de Dieu et il se dispose mieux à recevoir ses lumières. Mais il se les rappellera plutôt par une simple vue de foi que par des considérations réfléchies, pour lesquelles il n'a plus de goût. Du reste quand on a souvent remis devant son esprit les mêmes vérités, d'un simple regard on embrasse tout l'ensemble, et elles produisent leur effet plus rapidement et plus complètement que si on les examinait dans le détail.

151. Aux âmes contemplatives qui souffrent des distractions et de l'insensibilité de leur cœur, sainte Jeanne de Chantal, si sage et si expérimentée, donne ce conseil : « Elles doivent avec la pointe suprême de leur esprit se joindre à Dieu et se perdre toutes en Lui. » (*Rép. sur le Coutumier.*) Et la Sainte explique ailleurs (*Entret.*, 37) que se perdre en Dieu, c'est désavouer toute volonté propre pour vouloir seulement ce qu'Il veut et tout ce qu'Il veut. Saint François de Sales recommande aussi de se maintenir en présence de Dieu par un très simple acquiescement au bon plaisir divin. Le contemplatif, même quand il ne sent point son amour, sait que dans la partie suprême de son âme, dans ce que saint François de Sales appelle la pointe de la volonté, il est très uni à la volonté divine. Il lui est possible alors de s'élever à cette partie suprême, et là, méprisant le tintamarre qui peut se faire en même temps dans les étages inférieurs, de renouveler son union, puis de se maintenir doucement et presque silencieusement uni à tout ce que Dieu veut [1]. En agissant ainsi, on aide à l'action de la grâce, on s'y dispose et on ne s'expose pas à gêner l'exercice des dons

[1] Sainte Jeanne de Chantal pouvait d'autant mieux donner ce conseil qu'elle l'avait reçu elle-même surnaturellement : on lit en effet dans les Mémoires de la Mère de Changy (p. 467) qu'un jour au plus fort de ses impuissances elle entendit ces paroles : « Ce n'est plus à vous à travailler dans votre intérieur, mais de laisser faire le divin Maître, qui

et, selon le mot de saint Paul, à éteindre l'Esprit divin, comme font ceux qui s'agitent, qui s'empressent, mettant une ardeur inquiète à multiplier les actes où à les faire d'une manière trop sentie. « Il y a des âmes, disait sainte Jeanne de Chantal, qui vont avec tant d'empressement et d'avidité à l'oraison, que c'est un grand plaisir de les voir; elles s'échauffent tellement es discours, qu'elles ne se donnent pas quasi le temps de respirer. Elles disent avec tant d'affection : Hé ! Seigneur !... qu'il semblent qu'elles se veulent fondre et anéantir devant Lui. Il ne faut pas faire cela, mais faire l'oraison avec beaucoup de tranquillité et douceur. » La Sainte veut que l'on s'entretienne avec Dieu par des paroles pleines de confiance, cœur à cœur, mais secrètement, « comme si nous ne voulions pas, dit-elle, que notre bon ange le sût ». (*Entretien*, 32 et 33. Cf. Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. XXXI, à la fin.)

152. Quand l'attrait mystique se fait plus fortement sentir, c'est le moment de suivre le conseil de Denys, oublier toutes choses, s'oublier soi-même, admirer Dieu, l'Être incompréhensible, s'unir à Lui et se perdre dans l'amour. Ce transport d'amour est souvent de courte durée, mais on peut le réitérer et, dans les intervalles, suivre les mouvements de la grâce et produire avec calme et douceur les actes qu'elle inspire.

§ 6. — *Comment les puissances supérieures se dégagent des facultés inférieures*

153. Tel est donc l'état mystique. C'est évidemment celui où les facultés supérieures, intelligence et volonté, s'exercent le mieux; les épreuves qui se trouvent à l'entrée de la voie contemplative ont justement pour but d'obtenir ce résultat si précieux : dégager les puissances supérieures et les affranchir de la tyrannie des facultés inférieures. C'est ce qui ressort de l'enseignement des Maîtres, c'est ce que prouve l'expérience journalière.

n'a point besoin que vous Lui aidiez dans son ouvrage. » Une autre fois, le 8 juin 1636, priant dans l'oratoire de son bienheureux Père, avec grande angoisse à cause de ses tentations, elle ouït clairement son aimable voix, qui lui dit : « Regardez Dieu et lui laissez faire. »

« Tous ces égarements, dit le Vénérable Libermann [1], parlant des attraits pour la jouissance qui sont dans la partie inférieure et sensible, causent des tourments et des persécutions aux puissances spirituelles et sont pour elles de grands empêchements de s'unir à Dieu. Dans les commencements, ces persécutions influent sur elles pour les entraîner »; plus tard, « quand ces puissances se fortifient déjà et se détachent », les attraits inférieurs continuent de « les tourmenter, de les troubler, et de cette manière, les dérangent encore, à cause de l'incertitude où elles sont si elles adhèrent à ces mauvais effets, et de la crainte qu'elles ont de déplaire à Dieu. Quand les puissances spirituelles se fortifient davantage, elles commencent à ne plus y faire attention, et *il s'établit peu à peu comme une espèce de séparation entre les deux ;* les puissances supérieures s'unissent à Dieu par la contemplation, et les sens n'ont plus aucun pouvoir sur elles. »

154. C'est aussi pour cette raison que les personnes qui ne sont pas entrées dans l'état mystique dépendent beaucoup plus de leurs malaises, de leurs humeurs. Si elles ont des peines et de vives contrariétés, elles sont dominées par elles; le chagrin, l'amertume, les angoisses les distraient et diminuent leurs forces pour le bien; du moins elles ont beaucoup de peine à réagir, à se maintenir dans le recueillement et la pensée de Dieu et dans la ferveur de l'oraison. Si elles demandent parfois avec ardeur d'être délivrées de leurs maux, leur ferveur est de courte durée. Les âmes arrivées à l'état mystique ne sont jamais, au contraire, plus intimement et plus constamment unies à Dieu que dans la souffrance.

Les premières ont aussi un plus grand besoin des moyens extérieurs, des cérémonies touchantes, des beautés du culte, des charmes de la musique; les âmes mystiques aiment le culte d'une façon plus angélique et moins humaine, par amour de l'ordre et pour l'honneur de Dieu, mais souvent elles se rendent compte qu'elles sont aussi étroitement unies à Dieu dans la solitude complète et dans le silence de l'oraison.

155. Un autre avantage extrêmement précieux de l'état mystique, c'est la fréquence des actes qu'il produit. Comme ces

[1] *Écrits spirit.* Complément des instr. sur l'oraison, 3e *Principe*, § 3, nº 1.

actes s'accomplissent dans la partie suprême, les autres actes qu'opèrent les puissances inférieures et moyennes ne les entravent pas, du moins ne les empêchent pas complètement Une personne avancée dans l'état mystique et se trouvant même dans l'état mystique aride, garde facilement la présence de Dieu. « Dans les âmes les plus pures, dit le P. Lallemant, la contemplation dure aisément plusieurs jours de suite, au milieu même du monde et de l'embarras des affaires [1]. » Aussi elles ne prennent aucune décision, ne donnent aucun conseil, sans recourir mentalement à Dieu. Elles reçoivent par là beaucoup de lumières. Si le démon les tente, la pensée de Dieu si grand et si bon, qui ne les quitte guère, leur offre un secours immédiat et rend la victoire plus prompte; elles prennent de là occasion de faire des actes d'amour très parfaits. Ainsi leur vie est vraiment une vie toute d'union à Dieu, une vie de perfection et d'amour.

§ 7. — *Incompatibilité entre l'état mystique et la nervosité*

156. Nous avons dit qu'il ne fallait pas confondre l'état extatique avec les affections morbides où l'âme perd l'usage des sens, mais perd en même temps l'usage des facultés supérieures. Les mêmes savants incrédules qui confondent le ravissement avec la léthargie ou l'hypnose, présentent volontiers l'état mystique comme une surexcitation nerveuse, ou comme une prédominance de l'imagination et de la sensibilité. Ils ne peuvent guère avoir idée des opérations mystiques, et comme ils veulent disserter de ce qu'ils ne connaissent en aucune manière, ils ne peuvent manquer de commettre de grossières erreurs. Nous n'écrivons pas pour eux; il serait du reste inutile de discuter avec des gens qui n'admettent pas même comme possibles les états très réels qu'on leur décrit.

Mais nos lecteurs croyants auront vu, par les explications que nous avons données, l'opposition qui, au contraire, existe entre l'état mystique et la nervosité. Aussi les personnes qui parviennent à l'état mystique ou qui du moins s'y maintiennent et y progressent, sont des personnes bien équilibrées. Quand, en effet, le système nerveux prédomine, il développe outre

[1] 7e *Principe*, ch. IV, art. 3, § 3.

mesure la sensibilité, il atrophie le jugement, il entrave et parfois subjugue la volonté; alors les progrès sont trop lents pour qu'on arrive à l'état mystique; ceux qui se laissent dominer par leur sensibilité ne dépassent pas les degrés inférieurs de la piété, ils n'arrivent jamais aux vertus parfaites[1].

157. On ne saurait donc trop montrer aux âmes pieuses ce qu'il y a de désordonné et de déraisonnable dans les impressions de sensibilité nerveuse, et dans les fausses imaginations qui en sont la suite; on ne saurait trop leur conseiller de les mépriser, de n'en tenir aucun compte dans leur conduite, d'agir uniquement par la raison; dans les choses de la piété on doit leur apprendre à ne pas faire fond sur les sentiments et à ne s'appuyer que sur la foi. Il faut aussi, quand viennent les sécheresses, les prévenir contre l'engourdissement auquel céderaient facilement les personnes qui ont une nature trop sensible, alors même qu'elles auraient eu autrefois des grâces mystiques incontestables; car si alors, au lieu de réagir fortement, elles s'affaissent et passent le temps de l'oraison dans l'inaction, sous prétexte qu'elles ne peuvent prier, elles tombent dans une véritable paresse spirituelle, source de nombreuses défaillances. La véritable oraison mystique, répétons-le après les Saints, fait grandir les vertus; l'humilité, l'abnégation, la patience, l'amour des croix en sont les marques les plus certaines. Il n'en peut être autrement, car ce qui caractérise l'état mystique, c'est que Dieu opère davantage, et l'action de Dieu ne peut produire que lumière et perfection.

[1] Les personnes d'un tempérament nerveux peuvent recevoir des grâces mystiques, si elles savent assez se dominer pour pratiquer généreusement le renoncement, mais leur trop grande sensibilité entrave souvent les opérations mystiques et il est difficile de les démêler de ce qui est l'effet de l'imagination et de l'appétit sensitif.

CHAPITRE XIV

Différences entre l'état ascétique et l'état mystique

§ 1er. — *Pourquoi cette étude — Ressemblance entre ces deux états*

158. Où commence l'extraordinaire [1] dans la vie spirituelle? Beaucoup d'auteurs modernes appellent ordinaire tout ce qui appartient à l'état ascétique, extraordinaire tout ce qui est mystique; d'autres appellent la contemplation mystique contemplation ordinaire : lesquels faut-il croire?

Évidemment, nous l'avons expliqué plus haut, cette divergence d'opinion vient de la conception différente que l'on se fait de l'état mystique. Nous n'avons pas à répéter ce que nous avons dit; mais, pour rendre la doctrine plus précise, pour donner de l'état mystique une idée plus nette et plus claire, nous croyons utile de le comparer aux autres états spirituels et particulièrement à l'état ascétique, auquel il succède. Nous établirons donc les ressemblances qui les unissent, les différences qui les séparent; on verra par là s'il convient d'appeler extraordinaire l'état mystique. Il suffira plus tard d'exposer la nature des états notoirement extraordinaires, savoir l'état angélique, l'état extatique, les visions, etc., pour faire comprendre à quel point ils diffèrent de l'état mystique et comment ils constituent un ordre à part, celui des phénomènes préternaturels.

Voyons donc d'abord en quoi l'état mystique ressemble à l'état ascétique et en quoi il en diffère.

[1] Le mot extraordinaire, nous le reconnaissons, manque de précision : plusieurs appellent extraordinaire toute grâce éminente, parce que tout ce qui est éminent est relativement rare. Mais pour amener à la perfection des grâces éminentes sont nécessaires, elles sont *régulièrement* données à toute âme fidèle, elles ne doivent donc pas être non nées extraordinaires; on doit entendre par extraordinaire, *extra ordinem*, ce qui est hors de la voie normale, *même de ses degrés les plus élevés*, et qui suppose une vocation exceptionnelle; c'est dans ce sens que nous l'entendons.

159. « Le mot ascèse, ἄσκησις, était déjà employé par les Pères des premiers siècles pour signifier les efforts ou la lutte de l'âme chrétienne contre tout ce qui s'oppose en elle et autour d'elle à la pratique de la vertu ou de la perfection chrétienne. » (*Dict. de théolog.*, au mot : Ascétique.) Comme cette lutte dure toute la vie et s'impose même aux âmes qui sont dans les voies les plus élevées, pendant longtemps on a appliqué ce mot d'ascèse à toute la vie spirituelle. Dans la suite l'usage a prévalu de réserver l'épithète « ascétiques » aux états où domine la lutte, l'exercice, ἄσκησις, où les efforts de l'âme se poursuivent sans avoir encore obtenu le repos amoureux, l'union divine si convoitée. Cette union divine, cette rencontre de l'âme avec son Dieu, se prépare mystérieusement dans les purifications que l'âme subit et s'opère plus mystérieusement encore; on a donc été amené à appliquer le nom « mystiques » aux états supérieurs où la grâce agit d'une manière nouvelle et beaucoup plus secrète.

Dans l'état mystique comme dans l'état ascétique il y a lumières et amour, lumières surnaturelles dues à l'action de la grâce et ayant pour objet principal les perfections divines connues par la révélation, amour surnaturel ayant aussi le même principal objet, Dieu, et le même motif l'amabilité de Dieu. Suarez fait donc une remarque judicieuse quand il dit que dans la contemplation il n'y a de la part de la volonté, aucun acte différent de ceux qui s'exercent dans l'oraison inférieure. (V. *Vie d'union*, nº 360.)

Dès lors que l'âme exerce les mêmes vertus de foi, d'espérance et de charité dans l'état ascétique et dans l'état mystique, on conçoit que l'un puisse être la suite et le couronnement de l'autre, comme l'enseignent les Maîtres, et que l'on puisse passer de l'un à l'autre sans heurt et sans violence, très souvent même sans en avoir conscience. Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le dire, nombre d'auteurs modernes, s'écartant en cela de la doctrine traditionnelle, ont exagéré les différences entre les deux états; mais, s'il ne faut pas les exagérer, il ne faut pas les méconnaître.

160. Une différence dont tous les auteurs conviennent est la différence d'intensité : en règle ordinaire les lumières et l'amour sont moindres dans l'état ascétique que dans l'état mystique;

ils peuvent atteindre dans ce dernier état des degrés extrêmement élevés.

§ 2. — *Lumières ascétiques et lumières mystiques*

161. Mais cette différence à elle seule n'expliquerait certainement pas ce que les doeteurs nous enseignent de l'état mystique : ils ne le présentent pas simplement comme un degré plus élevé de l'état de grâce, mais comme un mode nouveau de l'opération de l'Esprit-Saint dans les âmes : dans l'état ascétique les lumières *sont acquises ;* l'âme s'instruit en suivant son procédé ordinaire, c'est-à-dire en écoutant les leçons qui lui sont données, en réfléchissant, en tirant les conclusions que comportent les principes qui lui ont été exposés. Son amour aussi est un amour acquis [1] : elle l'entretient, elle l'exerce et l'accroît par sa propre activité, en repassant dans sa mémoire, en considérant avec attention les motifs qu'elle a d'aimer son Dieu.

Dans l'état mystique, l'Esprit-Saint substitue son opération aux opérations de l'activité humaine; ce n'est pas seulement le travail de l'âme qui produit en elle lumières et amour, c'est l'Esprit-Saint qui les verse Lui-même; l'âme est mue plutôt qu'elle ne se meut « *mens humana non se habet ut movens sed magis ut mota* ». (S. Th. 2. 2. q. 52, a. 2, ad 1.)

Tel est le vrai principe de distinction entre l'état mystique et l'état ascétique : mystiques et théologiens doivent s'accorder à le reconnaître. « Il ne peut évidemment pas être question ici, dit le P. Boulesteix (*Revue Augustinienne*, 15 juillet 1907), d'une distinction telle entre nos actes qu'elle aboutisse à une distinction des facultés. Nos actes même mystiques sont, en effet, élicités par nos facultés naturelles. Nous ne pouvons pas davantage prendre cette distinction des actes du côté de l'objet. *Il est, on le sait, impossible d'admettre deux ordres surnaturels*

[1] Est-il besoin d'avertir que nous prenons ce mot dans un sens relatif? Absolument parlant, même dans l'état ascétique, les lumières, l'amour ne sont pas purement acquis, puisqu'ils sont surnaturels et que tout surnaturel est infus, mais ce sont les habitus qui sont infus, les vertus de foi, d'amour, et l'âme qui les possède peut produire des actes. Dans l'état mystique, ce sont les actes qui sont mis par Dieu dans l'âme, c'est la foi et l'amour en exercice.

spécifiquement distincts, l'un mystique, l'autre non mystique. On ne pourra donc déduire cette distinction que du seul mode de production des actes. Et telle est bien la doctrine que nous soutenons, en affirmant que les actes mystiques ont comme caractère distinctif de relever d'une façon toute spéciale de l'intervention de Dieu : ce sont des actes élicités par nous, mais sous l'influence des dons du Saint-Esprit [1]. »

162. N'y a-t-il pas d'autre différence entre l'état ascétique et l'état mystique? S'il n'y a que diversité d'agent et que les actes soient les mêmes, la différence entre ces deux états ne sera-t-elle pas extrinsèque et toute superficielle? La différence est profonde et ce n'est pas en vain que Dieu substitue son action à l'initiative humaine.

Dans les deux états, avons-nous dit, l'âme a des lumières surnaturelles sur les perfections divines, mais il y a dans l'état mystique des lumières autres que celles qui se trouvent dans l'état ascétique; *les actes des dons d'intelligence et de sagesse* s'y ajoutent en effet aux actes simples de foi. La foi ayant

[1] Le P. Poulain — que d'autres ont suivi — m'a toujours reproché de ne pas admettre une distinction spécifique entre l'état ascétique et l'état mystique : d'après moi, affirmait-il, ce serait le même état intensifié et il suffirait d'être plus éclairé et d'être fervent pour être mystique (*Revue du Clergé français* 15 juin et 15 août 1908). Cet auteur n'a jamais voulu tenir compte de ce qu'enseignent les théologiens, de ce qu'enseigne non moins clairement sainte Thérèse, sur les deux modes d'opérations de la grâce. Et pourtant ce n'est pas une petite différence que Dieu intervienne directement et substitue son opération aux opérations de l'activité humaine, c'est ce qui rend mystérieuse l'oraison contemplative et lui a valu le nom de mystique. Si, pour gravir une montagne, dont l'altitude serait de cent mille kilomètres — il faudrait centupler si on voulait symboliser non plus la perfection, mais l'héroïsme et la sainteté — un voyageur n'employait que la force de ses jambes, il ne pourrait arriver jusqu'au sommet; mais si une machine volante, ballon dirigeable ou aéroplane, était mise à sa disposition, porté par son appareil, dont il lui suffirait de diriger le fonctionnement, il pourrait, au bout d'un temps plus ou moins long, atteindre la cime. Si ensuite son corps était spiritualisé comme les corps glorieux et soustrait aux lois de la pesanteur, il pourrait s'élever sans effort, comme fit Notre-Seigneur quand il remonta au ciel. Ces trois modes d'ascension représentent assez bien les trois modes d'opération de la grâce, ou les grâces ascétiques, mystiques et angéliques. Serait-il raisonnable de prétendre qu'il n'y a pas de différence digne d'être notée entre l'ascension à pied et l'ascension en aéroplane et qu'il n'y a pas lieu de les distinguer?

présenté à l'âme des vérités auxquelles celle-ci adhère, le don d'intelligence en fait pénétrer le sens. (Cf. Suarez, *De Gratia*, l. II, ch. XIX, nº 6.)

L'Esprit-Saint agit sans doute pour renforcer l'acte de foi, pour rendre plus ardente et plus ferme l'adhésion de l'âme fidèle, Il donne des vérités de foi une conviction plus forte et comme irrésistible, et l'âme ne peut douter qu'il y a un Dieu, un ciel, un enfer; ce qui lui communique une grande force au milieu des plus terribles épreuves. Mais il y a plus encore. Par la foi, l'âme fidèle disait : Je crois parce que Dieu a dit; par le don elle comprend mieux ce que Dieu a dit, elle obtient des perfections divines *une intelligence nouvelle* que la simple foi ne lui aurait pas donnée, que ses réflexions auraient été impuissantes à lui faire acquérir.

Le don de sagesse ajoute aussi une perfection nouvelle à ce que l'âme possédait par la foi : par la foi elle disait : j'accepte ces vérités; par la sagesse elle dit : ces vérités sont belles, dignes de Dieu, je les aime et je les trouve d'autant plus croyables, plus admirables, plus ravissantes, que l'Esprit-Saint me les fait savourer, répandant en moi, lorsque je me les rappelle, un goût intime, profond, indéfinissable. (Cf. Suarez, *ibid.*, XVIII, 17, 18, 19.)

163. Ce que nous venons de dire d'après les théologiens, l'expérience de tous les jours le confirme : telle âme savait depuis longtemps que Dieu est un Dieu de bonté et d'amour, elle acceptait cette vérité de grand cœur, comme toutes les autres que la foi nous enseigne. Mais voilà que soudain dans son oraison cette même vérité la saisit, la pénètre, elle entre dans son esprit avec une force qui s'impose; en même temps naît dans cette âme un sentiment ineffable de paix, de bonheur profond, d'amour à la fois calme et ardent. Quiconque n'a pas éprouvé ces phénomènes intimes aura peine à les comprendre. Qu'il ne refuse pas d'y croire, car alors les livres des Mystiques qui sont pleins d'allusions à ces effets de la grâce seront pour lui des livres fermés.

164. Quand la vérité est entrée de la sorte dans l'âme fidèle, surtout quand l'opération de la grâce mystique a été puissante, elle y demeure profondément gravée. « Il n'est pas des lumières qui viennent de Dieu par une forte impression, dit la Vénérable

Marie de l'Incarnation, comme de celles qui se puisent dans les livres ou qui viennent de l'instruction des hommes; celles-ci s'oublient facilement, mais celles-là font une telle impression en l'âme que l'on s'en ressouvient toujours et l'on y demeure fortement établi. » (*Vie*, par Cl. Martin, ch. xx, p. 84.) Si une personne pendant des semaines, des mois entiers, revient sans cesse dans ses oraisons sur un texte de l'Écriture, qui suffit à l'unir à Dieu, par exemple celui-ci : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, ou cet autre : Ayant aimé les siens qui étaient ici-bas, Il les a aimés jusqu'au bout, on peut conclure avec certitude qu'elle a reçu sur l'amour de Dieu des lumières mystiques.

165. Ces lumières ne font pas sortir l'âme de l'ordre de la foi; elles éclairent la foi, elles la rendent plus vive et plus parfaite, elles ne se substituent pas à elle, car celui qui les a reçues a toujours recours aux motifs de la foi pour appuyer sa croyance.

§ 3. — *L'amour ascétique et l'amour mystique*

166. L'amour, avons-nous dit, a le même objet et le même motif dans l'un et l'autre état. Même au ciel la charité sera substantiellement la même que sur la terre : « *manet autem charitas* » (Cor. xiii); mais elle aura des modalités différentes, étant là-haut nécessaire, ininterrompue, toujours égale et inamissible, tandis qu'ici-bas elle reste toujours libre, méritoire, sujette à des variations et même à la ruine. Ces caractères de la charité qui conviennent à l'âme sur cette terre d'épreuve ne peuvent pas ne pas se trouver dans l'amour mystique. Aussi celui-ci ne semble différer de l'amour ascétique que par sa genèse, par sa pureté et sa perfection. S'il nous était donné de voir, comme les anges et les élus, la différence des actes d'amour produits par les efforts de l'âme et des actes d'amour que *Dieu Lui-même imprime dans la volonté*, nous verrions dans ces derniers, alors même qu'ils sont calmes, presque imperceptibles et en apparence moins intenses, une pureté, une délicatesse, une perfection qui ne se trouvent pas dans les premiers, tant l'opération divine produit des effets supérieurs à ceux de l'action humaine.

C'est pour cette raison que les Saints et les Docteurs recommandent vivement au contemplatif, quand il est sous l'action

du Saint-Esprit, de ne pas altérer sa contemplation en mêlant aux illuminations et aux impulsions divines le travail laborieux de sa raison et les efforts non moins laborieux de sa volonté. Parviendrait-il en s'excitant de la sorte à produire des actes plus sentis, des élans affectueux plus véhéments, il gagnerait moins qu'en se prêtant doucement à l'opération divine.

167. De même, ils nous enseignent que le travail de la grâce dans les âmes contemplatives tend à les affranchir de plus en plus de l'empressement et de toute activité trop humaine, pour les réduire à la passivité [1]. La passivité, lorsqu'elle est parfaite devient l'union transformante, où l'âme coopère à la grâce en acceptant les impulsions de l'Esprit-Saint, en adhérant pleinement, joyeusement, amoureusement, à l'action divine, qui, dans ces âmes admirablement fidèles, est devenue beaucoup plus constante et s'exerce d'une façon presque continue; tel est l'état qu'exprime la parole célèbre de saint Paul : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.*

M. Olier a bien décrit l'état passif dans son *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (ch. VIII): « C'est là, dit-il, ce qu'on appelle être spirituel et vivre en esprit en toutes choses, lorsque le Saint-Esprit est en nous le principe de tout, qu'il est le possesseur de tout nous-mêmes, qu'Il nous tient entre ses bras et qu'Il nous porte à tout ce qui Lui plaît. Et quoique cela se fasse plus sensiblement dans les uns que dans les autres, *il se fait néanmoins réellement en tous ceux qui se veulent mortifier et qui renoncent à leur chair et à eux-mêmes en tout ce qu'ils sont.*

« Quand nous faisons place à l'Esprit et que nous Lui laissons la liberté d'agir et d'user de nous, Il ne manque jamais d'agir

[1] Nous employons ce mot : passivité, parce que c'est le terme reçu et nous n'en connaissons pas d'autre; mais nous devons remarquer que ce mot a, en mystique, un sens tout différent de celui qu'il a dans le langage courant, où il indique une sorte d'inertie. L'âme, dans cet état, tout en recevant des motions de grâce plus fortes, plus continues qu'auparavant, mais toujours très délicates, est en réalité plus active, plus libre que jamais. Parlant des dons du Saint-Esprit — et la passivité n'est autre chose que le plein épanouissement, le développement parfait des dons — saint Thomas dit : « L'homme subit l'action du Saint-Esprit, mais de telle sorte qu'il agit lui-même parce qu'il est libre : Homo sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii. 1, 2, q. 68, a. 3, ad 2.

en nous et de nous conduire. Il ne manque jamais de posséder nos puissances, pour les élever aux œuvres que Dieu désire de nous, parce qu'Il n'est et qu'Il n'habite en nous que pour opérer par nous à la gloire de Dieu. Il n'est en nous que pour nous vivifier et pour être le principe de notre nouvelle vie et de la vie divine dont nous devons vivre. »

168. Il ne sera pas inutile de donner quelques exemples de cette passivité.

On lit dans les œuvres de sainte Gertrude (I, 16) qu'une de ses sœurs connut par révélation que tous les dons que Gertrude avait reçus de Dieu jusqu'alors étaient peu de chose en comparaison de ceux qu'elle devait encore recevoir, et qu'elle arriverait à une union si parfaite avec Dieu *qu'elle ne verrait que ce que Dieu voudrait voir par ses yeux, qu'elle ne dirait que ce que Dieu voudrait dire par sa bouche et ainsi de tous les autres sens.*

« Je sentais Notre-Seigneur en moi, raconte le P. Surin, comme un souverain qui gouverne tout avec une puissance absolue, mais pleine de douceurs et de charmes;... je sentais souvent qu'Il faisait son plaisir de régner sur tous les mouvements de mon âme et de mon corps. Il le faisait comme s'Il eût été l'âme de mon âme et de mon corps [1]. » « En disant ces paroles, mon Dieu, vous m'êtes toute chose, dit sœur Marie de Sainte-Thérèse [2], je connaissais d'une manière très délicieuse tout ce que Dieu est aux âmes saintes et aussi pour moi, ce qui faisait que je me reposais amoureusement en Lui, parce que l'Esprit de Dieu agissait pour moi, et je connaissais très bien qu'Il était mon action, ma force, ma lumière, mon pouvoir, mon vouloir, ma prière, ma louange et mon action de grâces envers Lui-même. »

Sainte Marguerite-Marie décrit ainsi le même état de passivité : « Cet esprit souverain, qui opérait et agissait en moi indépendamment de moi-même, avait pris un empire si absolu sur tout mon être spirituel et même corporel qu'il n'était plus en mon pouvoir d'exciter en mon cœur aucun mouvement de joie ou de

[1] *Hist. des posses. de Loudun*, 4e part., II, 10.

[2] La vie de cette humble sœur, Carmélite de Bordeaux (1640-1717), présente une doctrine mystique très juste et très profonde. Nous aurons plus d'une fois occasion de la citer.

tristesse que comme Il lui plaisait, non plus que d'occupation à mon esprit, qui n'en pouvait prendre d'autre que celle qu'Il lui donnait. » (*Autobiographie*, p. 77.)

169. Cet état de passivité est le sommet de l'état mystique; il aide à comprendre les degrés moins élevés, où la motion de l'Esprit-Saint est loin d'être aussi sensible, mais existe cependant; car dans tout état mystique il y a infusion de lumière et d'amour.

Il faut donc, dans l'état ascétique, faire effort; il faut raisonner pour obtenir la lumière, il faut se faire violence pour avoir la force d'agir. Sans doute, Dieu aide à faire l'effort, mais la grâce désirée, la grâce qui éclaire, la grâce qui fortifie ne vient que par suite de cet effort. Si l'âme voit devant elle un obstacle, elle se raisonne, elle s'anime, elle se résout à se faire violence pour le briser; ainsi elle obtient laborieusement la grâce. Dans l'état mystique, surtout quand il a atteint son plein développement, l'action divine est plus prévenante; elle devance nos délibérations; sans que l'âme raisonne, Dieu verse en elle une grâce qui l'éclaire, qui l'embrase; Il la sollicite, souvent Il la pousse à briser les obstacles, ou plutôt Lui-même les brise, l'âme n'est que son instrument libre et heureux, car elle trouve paix et bonheur dans les violences qu'elle s'impose, dans les souffrances qu'elle endure.

§ 4. — *Les sentiments mystiques : paix, suavités, désirs, peines*

170. On n'aura de l'amour mystique qu'une idée incomplète, on comprendra mal ses ressemblances et ses différences avec l'amour ascétique, si on ne sait pas analyser les effets qui l'accompagnent, qui souvent le révèlent à l'âme aimante elle-même; car il est plus facile de constater les effets de l'amour que l'amour lui-même.

Divers sont les effets que le même amour peut produire. Tantôt il cause des joies très douces, tantôt des peines amères, parfois il se borne à inspirer d'énergiques résolutions; mais il n'existe guère sans être accompagné de ces sentiments suaves ou pénibles ou de projets généreux. Quand l'Esprit-Saint verse dans l'âme l'amour mystique, Il le verse ou bien avec des suavités qui peuvent être très variées, ou avec des peines plus ou moins amères, ou avec des résolutions fortes et solides.

Les joies de l'amour sont variées. La joie d'aimer est déjà à elle seule une joie très douce, d'autant plus douce que l'amour est plus pur et plus parfait. L'œil se plaît à regarder, l'oreille à écouter, l'intelligence à exercer sa pénétration, à chercher, à trouver, à contempler le vrai; aussi quelle souffrance quand l'œil ne peut plus voir, quand l'oreille ne peut plus percevoir les sons, quand l'intelligence se sent obscurcie, impuissante; la peine ressentie fait comprendre tout ce que l'âme trouvait de douceur à user de ses facultés. De même, et plus encore, le cœur se plaît à aimer et, comme l'amour est le plus élevé des actes humains, le simple exercice de l'amour peut procurer de vraies délices.

Mais l'amour engendre des désirs qui, s'ils sont satisfaits, apportent au cœur d'autres joies, et ces joies, différentes de la joie d'aimer, sont différentes entre elles de goût et de douceur. Ainsi, pour un père, la joie de voir son enfant remporter de brillants succès, celle de le retrouver après une longue absence, celle de le voir échapper à un grave danger, celle de le savoir vertueux, estimé de tous, sont des joies de saveurs très différentes.

Il n'est pas nécessaire que l'être aimé soit présent, que l'on jouisse de sa vue, de son entretien, pour que l'amour procure ces joies : la mère dont l'enfant n'est pas encore né goûte à l'avance les joies de la maternité; elle se complaît à penser à son époux absent; elle trouve un plaisir très vif dans le seul souvenir de tous ceux qu'elle aime.

171. L'amour mystique, étant de lui-même très élevé et très pur, est de nature à donner à l'âme une très douce satisfaction; comme il réside dans la partie supérieure de la volonté [1], cette satisfaction en elle-même n'est pas sensible; c'est une paix intime et profonde qu'il est impossible de faire comprendre à qui ne l'a pas goûtée. Si elle rejaillit sur la partie inférieure, les suavités deviennent sensibles, et comme l'âme alors y participe tout entière, elle goûte de grandes délices.

Sainte Thérèse indique à diverses reprises que les joies de la

[1] Notre-Seigneur dit à sainte Thérèse que le mot *spiritus*, dans le deuxième verset du *Magnificat : Et exultavit spiritus meus*, désigne la partie supérieure de la volonté. *Relacion*, t. II, p. 59. Gerson avait expliqué de même ce verset (*Alphabet*, 17, circa finem.)

contemplation sont des joies d'amour infus : « Ce très suave amour de notre Dieu entre dans l'âme et y répand une certaine satisfaction profonde, sans que l'on sache d'où provient un si grand bien. » (*Pensées sur le Cant.*, IV, p. 248.) « De cette grande satisfaction qu'éprouve l'âme dans l'oraison de quiétude je conclus que la plus grande partie du temps la volonté doit s'y trouver unie (par l'amour) à Celui qui est seul capable de la satisfaire. » (*Chemin*, XXXI, p. 145.)

La paix mystique étant produite par l'amour n'est pas détruite par les douleurs qui, parfois, accompagnent cet amour; elle est, dans ce cas, difficile à discerner, mais elle subsiste malgré la violence des peines, qui vont quelquefois jusqu'à causer à l'âme un véritable martyre.

172. A cette paix mystique peuvent s'ajouter d'autres joies d'une grande suavité, telle la joie de se voir près de Dieu, de goûter les charmes de sa présence : celui qui aime ne goûte-t-il pas un vrai bonheur par cela seul qu'il est près de l'être aimé? Telle encore la joie de Le savoir au dedans de soi-même, de Le posséder par la communion; la joie d'être aimé de ce Dieu si aimable, d'être par Lui comblé de bienfaits; la joie de Le savoir si bon, si beau, si grand, si heureux; la joie de Le voir aimé par les justes de la terre, par les élus du ciel; la joie d'avoir travaillé pour Lui, la joie de souffrir pour Lui. Et ces joies, qu'on pourrait, dans les états inférieurs, acquérir par la considération de ces mêmes vérités, ont une suavité différente dans l'état mystique, quand c'est Dieu qui fait saisir ces vérités, quand c'est Lui-même qui communique à l'âme les joies qui y sont jointes.

Cette intervention de Dieu est surtout manifeste dans la dernière espèce de joie que nous venons de signaler, cette joie qui est occasionnée par ce qui, autrefois, ne causait que des peines, comme les humiliations, les souffrances. Les raisonnements les plus solides peuvent bien faire accepter avec résignation les tribulations ,les mépris, mais non pas les faire aimer, au moins d'un amour fort et durable, les faire désirer, les faire accueillir avec cette joie paisible, profonde, quelquefois débordante, que Dieu communique à ses amis souffrants.

Les joies mystiques peuvent donner lieu à des transports; plus généralement, elles apaisent l'âme, mais outre les joies,

l'amour engendre aussi les désirs qui peuvent, comme les joies, causer des élans impétueux. Les désirs mystiques, comme les joies, sont infus; sainte Thérèse l'explique bien dans un passage de sa lettre à saint Pierre d'Alcantara : « Ces désirs que j'ai d'aimer, de servir, de voir Dieu, ne sont point produits par les considérations, comme autrefois, à une époque où je me croyais très fervente et où, facilement, je répandais d'abondantes larmes, mais je me trouve embrasée de telle sorte que, si Dieu n'y portait remède par un ravissement, dans lequel l'âme se trouve satisfaite, il me semble que j'en mourrais. »

173. Les désirs non satisfaits peuvent donc devenir de cuisantes douleurs. L'amour, en effet, a ses peines, ses angoisses, ses regrets. Souvent, l'Esprit-Saint verse dans l'âme l'amour mystique avec son mode douloureux; l'âme, alors, participe aux souffrances de Jésus; elle est très frappée, parfois d'une façon soudaine, d'une vérité attristante, et elle se sent alors pénétrée d'une très vive douleur. Parlant d'un transport de ce genre, sainte Thérèse dit : « Il naît le plus souvent d'un souvenir qui vient tout à coup à l'âme qu'elle est absente de Dieu... Ce souvenir est parfois si fort et si puissant qu'en un instant l'âme paraît comme folle. » (*Lettre au R. P. Rodr. Alvarez.*) Ce sentiment de l'absence de Dieu, accompagné d'une lumière très vive sur les charmes de ce Dieu si aimé, est l'une des plus torturantes douleurs de l'amour mystique. La pensée des offenses faites à son Dieu, de l'ingratitude des hommes, de ses propres fautes, le sentiment de l'impuissance où elle est de goûter et même, lui semble-t-il, d'exercer son amour, de son incapacité à servir dignement son Dieu, à Le glorifier comme Il le mérite, produisent des peines fort amères. Ces pensées sont parfois très nettes, elles s'impriment fortement et irrésistiblement dans l'esprit; des peines qu'elles causent, nous pouvons dire ce que nous disions tout à l'heure des joies mystiques : les amertumes en sont très diverses. D'autres fois, ces peines sont plus vagues, elles se mêlent, d'une façon difficile à préciser, et produisent un dégoût profond, mais mal défini.

Nous en avons fait la remarque ailleurs (*Degrés*, l. VI, ch. II, § 2), aussi le notons-nous simplement sans insister, dans l'état mystique les peines et les joies se mêlent d'une façon étrange sans se détruire; il s'y rencontre des peines à la fois très cuisantes

et très délicieuses. (Voir en particulier sainte Thérèse, VIe *Demeure*, ch. II.)

174. En résumé, avec ces éléments : lumières et amour, qui comportent tant de variétés, Dieu produit dans l'âme des phénomènes mystiques très divers : lumières consolantes, lumières anéantissantes, lumières crucifiantes; amour jouissant, amour souffrant, amour calme, amour ardent, amour anxieux, amour insatiable; ainsi, Il réconforte, Il embrase, Il purifie, Il fortifie; ainsi Il amène l'âme docile et fidèle au degré et au genre de sainteté auquel elle est prédestinée.

Ces grâces mystiques, il est maintenant facile de tirer cette conclusion, ne sont pas en dehors de la voie qui normalement conduit à la perfection; elles ne sont pas des suppléments accessoires, des secours de surcroît, mais, au contraire, les moyens ordinaires dont Dieu se sert pour perfectionner les âmes. On doit les appeler des grâces éminentes par opposition aux grâces communes qui procèdent par raisonnement, mais on doit réserver le nom de grâces extraordinaires aux autres faveurs, comme l'état angélique, les visions, les révélations, les extases, les stigmates, etc., sans lesquelles on peut s'élever à une très haute sainteté.

§ 5. — *L'épreuve mystique de l'impuissance*
Les tentations dans l'état mystique

175. Quand l'amour mystique est accompagné de cette paix, de ces sentiments doux et amers, mais intenses, que nous venons de décrire, il se reconnaît facilement : ces suavités et ces amertumes elles-mêmes le révèlent; elles ne peuvent, en effet, provenir que de l'amour, et ce n'est pas l'amour acquis qui les produit, puisqu'elles ne ressemblent point aux sentiments de même genre que l'âme peut acquérir par ses considérations. Du reste, on reconnaît l'opération directe de l'Esprit-Saint à la manière dont ces sentiments mystiques envahissent l'âme, s'imposent à elle et la pénètrent jusque dans l'intime.

Il est d'autres états où la présence de l'amour mystique est moins facile à constater. Saint Jean de la Croix le reconnaît dans plusieurs passages. (V. *Supra*, nº 94; *Vie d'union*, nº 336.) Sainte Thérèse signale, en insistant beaucoup, un état où l'a-

mour infus se rencontre, mais est difficile à reconnaître. (*Vie* ch. xxx, p. 240 et suiv.) La Sainte déclare que cet état fut fréquent pour elle vers la quarante-quatrième année de sa vie; lorsqu'elle le décrivait trois ans plus tard, elle l'éprouvait encore de temps à autre, mais moins souvent. « Toutes les grâces que le Seigneur m'avait faites, dit-elle, s'effaçaient de ma mémoire; il ne m'en restait comme d'un songe qu'un vague souvenir, qui ne faisait que m'attrister. Mon esprit était tout obscurci, de sorte que j'éprouvais mille doutes et craintes; il me semblait que je n'avais pas su comprendre ce qui se passait en moi; peut-être étais-je dans l'illusion; mais ne suffisait-il pas d'être trompée sans tromper encore des gens de bien? Je me voyais si mauvaise que tous les maux et toutes les hérésies me semblaient être la suite de mes péchés... Ceci me dure parfois huit ou quinze jours ou même trois semaines et peut-être plus... Le démon remplit soudain mon esprit de choses si futiles qu'en toute autre circonstance je ne ferais qu'en rire; il le plonge dans tous les troubles qu'il lui plaît; l'âme est comme enchaînée, elle n'est plus maîtresse d'elle-même; elle ne peut avoir d'autres pensées que ces insanités qui s'imposent à elle..., il me semble alors que les démons jouent à la balle avec mon âme, qui ne peut leur échapper. On ne peut dire ce que l'on souffre en pareil cas : l'âme cherche un refuge et Dieu ne permet pas qu'elle en trouve; il ne lui reste que la lumière du libre arbitre, mais si obscurcie qu'elle est comme quelqu'un qui aurait les yeux bandés... La foi est alors amortie et assoupie, comme toutes les autres vertus, mais elle subsiste... L'âme est dans l'étreinte et la torpeur; elle connaît Dieu comme on connaît ce que l'on entend de très loin; son amour est si froid que, si on parle de Dieu devant elle, elle écoute et elle croit parce que c'est la croyance de l'Église, mais elle ne se souvient plus de ce qu'autrefois elle éprouvait au dedans d'elle-même... D'autres fois, ma peine venait de ce que je n'avais plus aucune possibilité de former la pensée ou le désir d'une bonne œuvre... D'autres fois, mon âme se trouve dans une sorte de stupidité telle que je ne fais ni bien ni mal, je marche, comme on dit, à la file, n'éprouvant ni peine ni joie, insensible à la vie comme à la mort, au plaisir comme à la douleur; rien ne me touche. »

176. Il est facile de comprendre le but providentiel de cette

épreuve : c'est de faire connaître avec évidence à l'âme fidèle que l'amour généreux qu'elle ressentait jadis n'est pas son œuvre, que, par elle-même, elle n'est qu'impuissance et néant. Mais l'épreuve elle-même est-elle un état mystique comportant l'amour infus? A première vue, il semble que non. Cependant, sainte Thérèse déclare que « l'âme, dans cet état, n'est pas sans recevoir de Dieu de grandes grâces », et elle emploie pour désigner ces grâces le mot par lequel elle désigne les faveurs mystiques : *grandes mercedes*. Sans doute, l'âme n'éprouve pas les mouvements et les effets par lesquels, d'ordinaire, elle constate son amour : *no se sienten movimientos ni efectos para que se entienda el alma*, mais la résignation et la sainte indifférence où elle demeure, malgré tant de misères, paraissent à la Sainte une preuve de la présence de cet amour; et, certes, ce ne sont pas ses propres efforts qui lui communiquent cet amour si ferme et si méritoire. Sainte Thérèse assure que l'âme sort de ces peines comme l'or du creuset, plus affinée et plus brillante, *mas afinada y glorificada*, ce qui ne pourrait avoir lieu si elle restait inerte et sans amour.

Il ne nous semble pas douteux que, dans cet état d'apparente impuissance, la volonté, sous l'action de l'Esprit-Saint, persiste dans une disposition libre d'amour de Dieu avec des résolutions fermes et un abandon absolu à la volonté divine. Si elle ne ressent pas la joie d'aimer, elle aime cependant à son insu et d'un amour très méritoire, ne serait-ce que par cet attachement à la volonté divine, que Dieu lui communique et qu'elle accepte pleinement, sans bien pouvoir s'en rendre témoignage. Dans tous ces états d'épreuves mystiques les dons du Saint-Esprit continuent d'opérer : ainsi dans ces âmes enténébrées le don d'intelligence maintient cette haute idée de Dieu que les raisonnements ne procurent pas; le don de science leur révèle leur misère et le néant de toute créature; le don de force les soutient, seul il les rend fermes et constantes.

177. L'état mystique peut très bien subsister au milieu des tentations les plus envahissantes, alors même que l'âme se croit devenue la proie des vices les plus tyranniques. N'est-ce pas comme une règle de la vie spirituelle que beaucoup de vertus ne s'affermissent que grâce aux tentations qui les battent en brèche et que l'on n'arrive à l'héroïsme que par suite de combats

vaillamment soutenus, qui décuplent les forces de l'âme fidèle? Mais il faut alors que des grâces éminentes lui soient données, qui soient en rapport avec la grandeur et la difficulté de la lutte. Telle âme, dans les moments de calme, goûte les douceurs de l'amour infus; la tentation survient; au lieu de savourer les joies de l'amour, l'âme souffre de violents combats : Dieu retirera-t-Il pour cela les grâces d'amour qu'Il donne d'habitude à cette âme? Non, car, souvent, elle éprouve des attraits puissants vers Dieu dans la partie suprême de ses facultés, pendant que, dans la partie inférieure, des attraits violents la poussent au mal et lui causent des tiraillements extrêmement pénibles. Et, même si les attraits de l'amour divin ne sont pas sensibles,si l'âme se trouve comme dans les ténèbres, Dieu ne cesse pas pour cela de lui communiquer des grâces infuses d'amour, qui la fortifient et lui facilitent grandement la victoire. Sainte Thérèse (IVe *Demeure*, I, p. 50) reconnaît que l'âme peut être très unie à Dieu dans les demeures élevées du château où Dieu réside, pendant que ses pensées sont au dehors au milieu des bêtes venimeuses, qui la font cruellement souffrir, mais aussi grandement mériter.

§ 6. — *Influence des dons mystiques sur la conduite de la vie*

178. Les lumières mystiques que Dieu accorde aux âmes fidèles leur sont d'un grand secours pour toute leur conduite. Par cela seul qu'elles ont de Dieu une plus haute et plus juste idée, ces âmes comprennent beaucoup mieux tout ce qui Lui est dû, elles voient plus clairement, en toute circonstance, comment elles doivent faire passer avant tout le reste les intérêts de sa gloire; elles discernent sans peine beaucoup de fautes légères, d'imperfections, auxquelles les autres âmes se laissent aller sans s'en apercevoir. L'amour infus que Dieu leur communique les affermit dans la pratique des vertus parfaites et contribue encore à rendre leur conscience plus éclairée et plus délicate.

Outre ces lumières précieuses, qui rendent le mérite plus grand et la vie plus sainte, les dons mystiques préservent de beaucoup d'erreurs. Les philosophes n'ont pas de peine à montrer que la plupart des erreurs humaines viennent des passions : la volonté ayant une grande influence sur le jugement, quand elle

n'est pas droite, elle le fausse. De ce chef, les dons mystiques, maintenant puissamment l'âme dans la droiture de volonté et l'affranchissant de l'influence des passions et des attaches naturelles, lui communiquent une grande rectitude de jugement.

179. Il faut noter, cependant, que ces hautes lumières n'empêchent pas toute erreur; certains faits d'ignorance ou d'erreur, qui, du reste, ne diminuent pas le mérite, peuvent se rencontrer chez les plus saintes âmes. Saint Alphonse Rodriguez, ayant reçu de son supérieur l'ordre de manger une assiette de soupe, râclait son assiette, ne distinguant pas entre le contenant et le contenu. Une autre fois, il refusait obstinément d'ouvrir la porte au vice-roi et à l'évêque, qui venaient assister à une tragédie, parce que son supérieur, qui ne croyait pas que ces hauts personnages arriveraient si tôt, voulant éviter l'invasion de la foule, avait fixé une heure un peu plus tardive pour l'ouverture des portes. Le Saint était favorisé de très hautes lumières sur la grandeur et le prix de l'obéissance, mais il y avait en lui erreur de jugement sur la manière d'obéir.

Ce qui arriva au P. Surin est plus extraordinaire encore. Pendant plusieurs années, tout en conservant dans le fond de son âme des dispositions héroïques, il se croyait damné sans rémission et déraisonnait à tel point que les personnages les plus graves le regardaient comme fou. Non seulement son imagination était égarée, mais sa raison même était partiellement aveuglée. « Pendant tout ce temps, dit-il, j'avais une notion de la grandeur et de la majesté de Dieu, qui ne sortait presque point de mon esprit et m'accablait de son poids (ch. x). Il y avait en même temps, en quelque autre partie de mon intérieur, un amour intime pour Jésus-Christ... Mon âme ne perdit jamais l'attention à Dieu, ni le désir de faire ce que je croyais être sa volonté... elle désirait se conformer à Jésus-Christ, se livrait à Lui pour honorer les délaissements et les abattements de sa Sainte Humanité (ch. VIII). » (*Hist. abrégée de la possession, etc.*, 3e part., l. I.) Sa raison, affaiblie, troublée par le démon et, semble-t-il aussi, par la maladie, ne voyait pas que la persuasion continuelle qu'il avait de sa damnation était en contradiction avec les idées très justes qu'il avait de la bonté, de la sainteté de Dieu. Il était à la fois très fou et très sage, très méprisé des hommes et très méritant devant Dieu.

Beaucoup plus étonnante fut l'erreur du Bienheureux Louis Aleman, qui joua un si grand rôle au Concile de Bâle. Il avait été très frappé des maux causés, lors du grand schisme, par ces pontifes, qui n'avaient pas su, au moins en démissionnant, faire cesser un si effroyable désordre, et comme d'autres de ses contemporains, hommes de grande vertu, il était arrivé de très bonne foi à se figurer que les conciles étaient supérieurs aux papes et qu'il importait de le proclamer pour prévenir de nouveaux malheurs. Cette erreur l'entraîna à des actes en soi très répréhensibles. Peut-être faut-il expliquer par une erreur de ce genre la conduite de Savonarole.

Cependant, de pareils égarements sont fort rares chez ceux qui sont très avancés dans les voies mystiques ; il est remarquable, au contraire, combien vite ils démasquent l'erreur, quand elle est pernicieuse, car l'Esprit-Saint qui les éclaire et qui les guide, la leur fait découvrir.

§ 7. — *Les passions dans l'état mystique*

180. Quand on entend les auteurs spirituels recommander de faire à la nature une guerre impitoyable, d'étouffer l'humain pour faire place au divin, de se mettre dans une sainte indifférence pour attirer en soi les dons mystiques, ne serait-on pas tenté de croire que le vrai spirituel ne doit plus ressentir aucun mouvement des passions et se tenir dans une apathie complète, dans une impassibilité absolue, attendant toute motion de Dieu seul?

Ce serait une erreur. La grâce ne détruit pas la nature; elle la dirige, elle la perfectionne, mais en lui laissant tout ce qui n'est pas incompatible avec elle. Ceux qui voudraient n'être jamais émus, ne ressentir aucune impulsion dans la partie inférieure de leur être, se priveraient plutôt, selon le mot de saint Augustin, de ce qui est essentiel à la nature, qu'ils n'acquerraient une tranquillité véritable : *Humanitatem potius amittunt quam veram assequuntur tranquillitatem.* (*De civit. Dei*, XIV, 9.)

Il ne faut donc pas croire que les passions disparaissent dans l'état mystique. Que sont, en effet, les passions?

Les passions[1] sont des mouvements de la partie inférieure de l'âme qui, émue — d'une émotion sensible — par l'attrait qu'elle ressent pour un bien ou par l'aversion que lui cause un mal, poursuit le premier avec ardeur ou s'éloigne vivement du second.

Les convoitises de l'âme peuvent se porter vers les biens véritables, comme vers les faux biens et les jouissances illicites qui sollicitent la nature; de même, ses répugnances peuvent avoir pour objet des maux véritables, mais aussi ce qui n'est un mal qu'en apparence et qui, aux yeux de la foi, est un avantage, par exemple la douleur. Les passions peuvent donc s'émouvoir justement, comme elles peuvent, au contraire, poursuivre de faux biens ou s'opposer avec violence à des maux qui ne sont pas de vrais maux. Dans ce dernier cas, elles sont en révolte contre la raison et contre la foi.

Ces révoltes des passions sont généralement moins fortes chez les âmes mystiques, parce que les passions sont dans la partie sensible et que chez ces âmes la partie sensible dominée et maîtrisée par les facultés supérieures, a perdu beaucoup de sa violence. Par moments, il est vrai, pour les éprouver et leur donner l'occasion de pratiquer la vertu, Dieu permet aux démons de réveiller les passions endormies et de produire des attraits véhéments pour le mal. Mais, dans l'ordinaire de la vie, les âmes mystiques sont beaucoup plus calmes, et devant les biens ou les maux naturels qui les atteignent elles-mêmes, elles s'émeuvent moins facilement que les autres. Même quand elles éprouvent de violentes tentations, elles demeurent, dans la partie supérieure, très éclairées et très maîtresses d'elles-mêmes; elles souffrent alors, mais elles restent unies à Dieu par la volonté et, grâce à cette union toute d'amour, qui les fait se serrer plus fortement contre Lui quand elles se sentent tirées loin de Lui, elles dominent leurs passions émues et gardent la paix du cœur.

Au contraire, chez les âmes non mystiques, les révoltes de la partie inférieure sont plus fréquentes, elles causent de vrais

[1] On compte onze passions, qui sont : l'amour, la haine, le désir, la fuite ou répulsion, la joie ou délectation, la tristesse, l'espérance, le désespoir, l'audace, la crainte, la colère.

troubles, obscurcissent la raison et diminuent l'énergie de la volonté.

Qu'une de ces âmes soit blessée dans son amour-propre, toutes ses passions s'émeuvent : elle sent de l'antipathie pour la personne qui l'a humiliée, elle ne peut la voir sans être émue, elle s'irrite si l'on dit du bien d'elle, elle témoigne son mécontentement par sa raideur, sa mauvaise humeur, elle cherche les moyens de lui faire expier sa malice. Si elle ne va pas jusque-là, du moins elle est toute chagrine de voir sa propre réputation endommagée, elle cherche avec inquiétude les moyens de la rétablir, elle se dit et se répète combien est injuste la critique dont elle est l'objet, elle y pense sans cesse et ne peut s'en consoler; et ce chagrin, ces préoccupations diminuent sa ferveur et étouffent ses saints désirs.

Que la même humiliation arrive à une âme mystique, les révoltes des passions seront beaucoup moindres; elles provoqueront des protestations d'amour de Dieu, des actes d'humilité, de joyeuse acceptation, qui domineront les troubles causés par les passions et les feront bientôt cesser.

181. Si les passions de l'âme s'émeuvent moins pour le mal chez les âmes mystiques, parce qu'elles sont contrariées par les saintes affections qui règnent dans leur volonté, elles peuvent s'émouvoir pour le bien tout autant que chez les autres âmes. Alors, toutes les forces de l'âme convergeant vers le même but, les actes de vertu se font avec plus d'entrain et plus d'aisance. « L'expérience fait voir, dit saint Thomas (*De veritate*, q. XXVI, a. 7), qu'on agit avec plus de force, de facilité et de promptitude lorsque l'appétit inférieur s'unit avec la volonté, parce que l'appétit inférieur, étant attaché aux organes du corps, passe plus aisément à l'action et contribue plus immédiatement à la produire. Ce qui a fait dire à saint Augustin (*De civit. Dei*, IX, 5) que ce mouvement tendre de compassion et de miséricorde que l'on ressent, sert à la raison, lorsqu'on exerce si bien la miséricorde que la justice soit sauvegardée. »

Notre-Seigneur ne fut-il pas tout ému en voyant la peine de la veuve de Naïm, la foi du centurion, l'humilité de la Cananéenne, le triste état de certains malades, des paralytiques, des lépreux, des possédés; à Béthanie ne mêla-t-Il pas ses larmes à celles de Marthe et de Marie; ne pleura-t-Il pas sur Jérusalem;

ne laissa-t-Il pas, en maintes circonstances, éclater son indignation devant l'hypocrisie des pharisiens et même une sainte colère en voyant profanée la maison de son Père?

Les mystiques, plus encore que les autres chrétiens, ressemblent à Notre-Seigneur : chez eux, les passions de l'âme bien dirigées sont des principes de force et non de faiblesse. Aussi trouve-t-on parmi eux des artistes, des poètes, des orateurs; leur parole a souvent les accents d'une éloquence forte et touchante, et la plupart excellent à communiquer à leurs auditeurs les saintes émotions qu'ils éprouvent.

CHAPITRE XV

Exemples de lumières et de sentiments mystiques

182. Pour ne pas interrompre les explications doctrinales, nous n'avons voulu donner que quelques exemples des sentiments que Dieu verse dans l'âme mystique. Nous en donnerons maintenant quelques autres très caractéristiques : il nous semble que les descriptions de ces phénomènes faites par ceux qui les ont éprouvés mettront plus en lumière les principes énoncés et donneront des états mystiques des notions plus claires.

Notons toutefois que les exemples que nous allons donner étant tirés des vies de très saints personnages, qui ont été, comme tous les saints, des prodiges dans l'ordre spirituel, nous présentent des sentiments de beaucoup supérieurs en intensité à ceux qui se rencontrent communément chez les âmes mystiques. Plus ces sentiments sont puissants, plus il est facile de les distinguer des actes laborieux de l'état ascétique; chez les âmes parvenues à la contemplation, mais qui ne montent pas à un si haut degré de sainteté, les mêmes sentiments se rencontrent, mais dans un degré moins élevé.

§ 1er. — *Sainte Véronique Juliani — Lumières, joies, amour mystiques*

183. Sainte Véronique Juliani, après avoir raconté qu'elle avait eu des tentations de gourmandise, ajoute : « Après ces

tentations j'éprouvai une grande soif de retrouver le Seigneur. *En un instant je me sentis tout appliquée* au mystère de la Sainte Trinité, mais un point seulement était dans mon esprit : l'union amoureuse des trois divines Personnes. Cette union tenait mon intelligence tout occupée, et il me semblait que les trois puissances s'unissaient ensemble de façon à n'en plus faire qu'une seule. Puis toutes se retrouvaient dans cette Très Sainte Trinité et par voie d'amour se voyaient en Dieu seul. La mémoire, me semblait-il, n'avait en elle (ne se rappelait) que cette union d'amour des trois divines Personnes; la volonté se tenait si ferme dans la volonté divine et opérante de Dieu, qu'elle n'éprouvait plus de désir; il lui semblait avoir trouvé son centre, sa fin et tout l'objet de ses souhaits; l'entendement me semblait si élevé dans ces opérations divines, que, sans recherche, sans discours, il se voyait rempli d'œuvres divines. Aussi l'âme, comme engloutie dans une mer de douceurs, jouissait d'un vrai paradis. » (*Diario*, t. II, p. 651.)

184. La même Sainte explique ainsi les joies de l'amour infus : « Il me semble que dans ces moments où Dieu tient l'âme unie à Lui par voie d'amour, le cœur devient un paradis. L'âme, aux reflets de son Dieu, devient immobile; et, Dieu opérant dans l'âme, l'amour se dilate grandement, la source des grâces divines se découvre, le trésor de la Divinité se manifeste. Et quoi de plus? Entre le rien et le tout qui est Dieu, se fait éprouver un paradis anticipé. O amour, ô amour, que tu es grand et opérant! » (*Diario*, t. II, p. 540.)

« Parfois pendant que je me préparais à communier, il me semblait que mon cœur s'ouvrait comme lorsqu'on ouvre une porte pour faire entrer un ami bien cher, et dès qu'il est entré on ferme. Ainsi faisait mon cœur : il se serrait et demeurait seul à seul avec son Dieu. Et ici il m'est impossible de pouvoir raconter tous les effets, mouvements, élans, allégresse, que mon cœur ressentait. S je les comparais, par exemple, avec toutes les joies qu'éprouvent, quand ils sont ensemble, les amis les plus affectueux qui soient au monde, je dirais que toutes celles-ci ne sont rien; et si l'on mettait ensemble tous les ébats, tous les plaisirs de l'univers, je dirais que tout ne mérite pas d'être estimé en comparaison de ce que, dans un instant, éprouve mon cœur quand il possède son Dieu, ou, pour mieux dire, en compa-

raison de *ce que mon Dieu opère dans mon cœur*, car *tout ce que je ressens est œuvre de Dieu même.* » (*Ibid.*, p. 740.)

« Parfois, étant à l'oraison, mon cœur me paraît un ruisseau; peu à peu il devient comme un fleuve et enfin une mer. Alors il s'étend, il se dilate dans toutes les puissances. L'âme, se voyant entourée des ondes célestes, se sent nager dans les suavités et la paix; elle voudrait toujours demeurer dans cette mer de la divine grâce; elle découvre que cette mer est le divin amour et elle se sent transportée par les flots impétueux et furieux sur divers rivages, c'est-à-dire dans des connaissances variées. D'abord Dieu lui fait connaître que ce premier ruisseau qu'elle sent dans son cœur est un premier message de l'amour divin. Quand ensuite ce ruisseau devient un fleuve, c'est que peu à peu l'amour divin se dilate, s'étend, commence à prendre possession du cœur; l'âme se sent de plus en plus illuminée, peu à peu elle devient comme une mer, ce qui a lieu quand l'amour a pris possession du cœur. Alors l'âme reste là, nageant tout en paix dans cette mer infinie. » (*Ibid.*, p. 756.)

§ 2. — *Vénérable Marie de l'Incarnation*
Lumières, amour, désirs, langueurs, transports mystiques

185. La Vénérable Marie de l'Incarnation distingue trois sortes de grâces mystiques : celles qui sont pures lumières, ou plutôt où la lumière domine, qui apaisent l'âme, la satisfont et lui impriment un respect qui arrête toute curiosité; puis celles où lumières et amour semblent départies dans une égale mesure, mais l'amour l'emporte et fait aspirer à plus d'amour; enfin celles qui sont seulement amour : c'est alors un amour jouissant : l'âme sait et sent par ce qu'elle éprouve et qui est inexplicable, que le Bien-Aimé est en elle et qu'Il est Dieu : « Je distingue ce qui est purement lumière, ou lumière et amour tout ensemble, de ce qui est purement amour, savoir de cet amour qui, par un attrait de Dieu et tout d'un coup, ravit l'âme. Les lumières qui sont pour informer l'âme et l'établir dans les vérités divines sont tellement accomplies dans le sujet et la matière proposée qu'il ne lui demeure aucun doute, ni aucune curiosité d'en savoir davantage, ayant en l'esprit un respect qui l'arrête doucement ou pour mieux dire qui la rend parfaitement satisfaite; étant

satisfaite, elle ne peut vouloir davantage, ni la curiosité trouver place en son esprit. Quant aux impressions qui sont lumière et amour tout ensemble, l'amour l'emporte toujours, parce que l'âme ne pense point à voir, mais à aimer toujours davantage et à être unie à celui qu'elle aime. Et enfin ce que j'appelle purement amour, c'est lorsque Dieu, tout d'un coup, se laisse posséder à l'âme, lui permettant par son attrait une communication très intime. En cet état elle ne désire que de jouir, et ce lui est assez de savoir par une science expérimentale d'amour qu'Il est en elle et avec elle et qu'Il est Dieu. Elle est donc satisfaite, mais pourtant elle n'est pas contente; comme il y a des amabilités infinies dans cet aimable Objet, et qu'Il est un abîme d'amour, au fond duquel elle ne peut atteindre, elle aspire d'y être abîmée et enfin d'y être tellement perdue, qu'on ne voie plus que son Bien-Aimé, qui, par la force de l'amour, l'aura transformée en Lui... Dans le degré de pure lumière et dans celui de lumière et d'amour, la lumière engendre l'amour; mais dans le degré de pur amour l'amour engendre la lumière. L'âme aime passivement, et elle voit que c'est Dieu qui la fait pâtir cet amour; ce n'est pas que l'un et l'autre état ne soit passif, mais ce dernier est le bien des biens. » (*Vie*, par D. Cl. Martin, ch. xx, p. 85.)

186. Ailleurs la même Vénérable explique deux états mystiques, qu'elle appelle l'état de tendance et l'état de langueur. « La tendance est le premier état de l'âme blessée du saint amour et qui, ayant encore le dard sacré dans la plaie, souffre pour s'unir à son vainqueur, parce qu'elle ne Le peut encore atteindre, eu égard à sa grande dissemblance et n'étant pas encore dans la pureté requise à l'union où elle aspire. Il lui faut passer par divers feux et par diverses morts avant que de posséder son Bien-Aimé. C'est pourquoi elle soupire jour et nuit, et par des élans continuels elle ouvre ses bras, ou pour mieux dire elle étend ses ailes, qui sont dans un continuel mouvement. »

Puis vient l'état de langueur : « La langueur était causée par de nouveaux écoulements et par des touches divines, par lesquelles l'âme voyait qu'elle ne pouvait pas encore jouir de l'Époux... Elle n'avait pas encore la pureté nécessaire; cependant les traits de l'amour de l'Époux, qui sont *ses touches*

intérieures, augmentaient sans cesse, ce qui la faisait languir à un tel point qu'elle n'en pouvait plus. »

« Je faisais oraison partout, dit-elle encore, et j'expérimentais ce que dit l'Épouse au Cantique des Cantiques : Mon Bien-Aimé est un onguent répandu. Je me sentais toute remplie et environnée de cette douceur céleste, et quoique je me sentisse si abondamment en Dieu, mon cœur désirait s'unir à Lui d'une façon tout autre. Il était languissant et il soupirait sans cesse avec ces paroles : Hélas ! mon Bien-Aimé, quand est-ce que se fera cette union? Je sentais un agent plus fort que moi qui me pressait de faire toutes ces plaintes amoureuses, et il me semblait que j'avais des bras intérieurs, que je tenais toujours tendus pour embrasser Celui après lequel je soupirais. » (*Ibid.*, p. 87, 90, 91.)

« Le Bien-Aimé disposait l'âme par des opérations si secrètes et par des voies si cachées à l'âme même, qu'à peine en découvrait-elle les vestiges. C'étaient des touches intérieures et des écoulements divins si subtils, si intenses, si intimes et si imperceptibles qu'il semblait à l'âme qu'elle était absente de son Bien-Aimé, ou, s'Il était proche, elle avait les mêmes souhaits que l'Épouse des Cantiques et l'invitait, Lui disant comme elle : Venez, mon Bien-Aimé, venez en mon jardin. Alors elle reconnaissait qu'Il était proche d'elle et elle entendait sa voix, qui n'était autre chose qu'une manfestation de Lui-même faite à la dérobée, qui la faisait tressaillir d'aise et lui faisait dire par ses élans amoureux : « J'entends la voix de mon Bien-Aimé; voilà qu'Il regarde; Il est derrière la muraille, Il me regarde au travers des treillis. » Or dans cette manifestation la chose se passait de la sorte : cette muraille et ces treillis étaient la grande distance qu'il y avait entre Dieu en ses grandeurs et l'âme en sa bassesse; nonobstant quoi Il en était, ce me semblait, si passionné qu'Il en voulait faire les approches et, comme l'âme se sentait attirée passivement par l'excès de l'amour, elle était contrainte, quoiqu'elle eût la vue de sa bassesse et de son néant, de pousser ses élans conformément à cet attrait, sans pouvoir en aucune façon y résister... Ces touches divines si délicates, mais très crucifiantes, sont une purgation de l'intime de l'âme pour la rendre digne d'être la couche royale de l'Époux. Je me suis vue jusqu'à la défaillance à l'aspect de la grandeur de sa Majesté,

qui est si disproportionnée à l'âme à cause de sa bassesse que l'âme en défaut et se trouve perdue dans cet océan; elle revient à soi, puis elle défaut de nouveau et ainsi par divers retours cela continue assez longtemps. Mais il ne faut pas estimer qu'il y ait ici rien d'imaginaire, l'imagination n'y a point de part; et même, les puissances de l'âme se resserrant dans l'unité demeurent arrêtées et dans le silence; tout est dans un état passif à souffrir les impressions de la Majesté divine. » (Ch. XXI, p. 92, 93.)

187. « Ensuite de cet état la divine Majesté donna à mon âme une impression très vive des attributs divins et de ses perfections essentielles, qui tout ensemble m'étaient aussi amour et lumière. Lorsque mon âme dans son impression contemplait Dieu comme vie, ses soupirs ne pouvaient rien dire sinon : ô vie, ô amour !... Si l'impression était de l'être de Dieu, mon âme ne pouvait rien dire sinon : ô être. Et ensuite elle l'adorait et avait un respect très profond et une estime très grande de la sublimité de ce divin attribut. Si je pensais à la pureté et à la sainteté, qui sont deux attributs très conjoints, ce que mon âme pouvait dire c'était : ô pureté, ô sainteté, ô abîme sans fond ! Et ce qu'elle pouvait faire, c'était d'aimer ce grand Dieu qu'elle voyait comme un abîme de perfection. Je crois que je passai plus d'une année dans l'impression de ces divins attributs. » (Ch. XXII, p. 99 et 100.)

« Il y a diverses sortes de transports et mouvements d'amour dans la voie par laquelle la divine Bonté m'a appelée, conforme aux divers degrés d'oraison par où Il (*sic*) m'a conduite. Et je vous dirai en passant que cela ne se fait pas par méthode, mais par l'abondance de l'Esprit de grâce, qui domine et qui agit l'âme, laquelle expérimente ce que saint Paul dit que le Saint-Esprit prie pour nous avec des gémissements inexplicables, parce que tout cela se fait passivement, 1° tantôt par une tendance vers l'Objet aimé; 2° puis par des gémissements qui mettent l'âme en langueur; 3° tantôt par une suspension qui la fait agoniser; 4° puis par des transports qui lui font oublier le respect de sa Majesté; 5° ensuite par un martyre d'amour très pénible mais pourtant très aimable; 6° après cela par une privauté toute suave et toute douce; 7° et enfin par un attrait qui l'oblige à un retour conforme aux attaques de l'Époux. » (Ch. XXVI, p. 132.)

§ 3. — *Sœur Marie de sainte Thérèse*
Lumières, amour, suavités, impulsions mystiques

188. La Sœur Marie de sainte Thérèse de Bordeaux reçut de très précieuses faveurs mystiques qu'elle décrit avec une grande clarté et exactitude. Écoutons-la : « Je reçus une lumière qui me donna à connaître que Dieu est un centre de lumières inaccessible et où rien de créé ne peut avoir d'entrée, et que l'Essence divine était un Être simple, unique, inattingible. Cette vue me donna une si grande et si magnfique idée de la Divinité, qu'il ne m'est pas possible de le pouvoir exprimer. Ce que je puis dire seulement, c'est que je conçus un nouvel amour pour cet Être suprême et incompréhensible, et j'en fus tellement pénétrée que je me trouvai inclinée et sollicitée intérieurement de faire une retraite de dix jours pour honorer Dieu en Lui-même et en tant qu'Être simple, sublime et séparé de tout le créé. » (*Vie*, p. 174.)

Ailleurs, elle raconte une autre illumination, qui lui fit connaître la présence du Verbe en elle, et l'embrasement d'amour qui accompagna cette lumière : « Le jour du Mariage de la Sainte Vierge, j'eus une connaissance très sublime du Verbe divin présent au plus intime de mon âme. Cette vue intellectuelle, qui m'assurait de sa divine présence, me la faisait voir si resplendissante et si prête à nous surcombler de grâces et de lumières, que j'en étais submergée; mais cette vue dilatait en même temps si abondamment et si sensiblement toute la partie supérieure et inférieure de mon âme que j'en était toute hors de moi, ma jubilation (dans la partie inférieure) étant si excessive aussi bien que mon contentement (dans la partie supérieure) que je ne sais ce que je serais devenue si je ne m'étais pas observée. » (*Ibid.*, p. 246.)

« Le jour de sainte Agnès, je reçus une très sublime impression, par laquelle Notre-Seigneur me faisait connaître qu'Il était tout à moi et que j'étais aussi toute à Lui, et que, comme son amour avait passé dans mon cœur, de même mon amour était passé dans le sien, et que, par le moyen de cette union, Il m'avait associée à tous les anges et tous les bienheureux et même à tous les justes qui étaient sur la terre. Cette grâce portait en elle tant d'onction et de consolation, que je ne sais

comment je pus me contenir ni m'empêcher d'éclater. Il est fort étonnant qu'on puisse se posséder dans de pareils états, tant la grâce est abondante et submergeante. » (*Ibid.*, p. 249.)

« J'ai reçu, ce me semble, une connaissance bien claire et bien parfaite de tout ce que Dieu a opéré en moi il y a quelques jours : c'était un état d'union et de transformation bien plus intime et plus excellente que tout ce que j'avais reçu jusque-là, et qui rend la possession que j'ai de Dieu plus parfaite, car j'ai un sentiment de sa divine présence plus vif, plus subtil et plus enlevant le cœur que je ne l'avais auparavant. Il me semble effectivement qu'il ne se passe plus en moi de vicissitudes ni de changements qui puissent me dérober la vue et la présence de mon divin Objet, si ce n'est pour quelques moments et comme par accident. Je ressens même une certaine confiance, qui me donne lieu de croire que Dieu y est tout-puissant, et qu'Il y fait tout ce qu'Il veut, sans plus d'empêchements, parce que *je n'agis plus, au moins pour l'ordinaire, que par les impressions que son divin Esprit me communique.*

« Je sens même fort bien que mon âme avec toutes ses facultés et ses puissances sont pleines de Dieu; et cette plénitude est telle qu'elle semble se communiquer jusqu'à ma chair, mes membres et mes os; car je ressens non seulement tout ce que je vous dis, mais encore beaucoup davantage, puisque la possession que j'ai de Dieu ne dilate pas seulement mon cœur, pour le vouloir posséder toujours de plus en plus, mais Dieu *répand avec cela une vertu secrète* dans tout mon intérieur, qui semble communiquer à mon corps et à ma chair une disposition spirituelle qui lui fait désirer de recevoir Dieu. Or cette disposition est un sentiment si subtil et si délicat, que je ne sais comment l'exprimer, si ce n'est en disant que, comme les fleurs au printemps s'ouvrent et s'épanouissent au lever du soleil, il en est à peu près de même de mon cœur, qui s'ouvre au moindre mouvement de l'Esprit divin, et de telle façon que ce mouvement se répand abondamment en l'âme et passe jusqu'au corps qui y participe à sa façon. » (*Ibid.*, p. 370.)

§ 4. — *Sainte Angèle de Foligno — Joies mystiques*

189. Nous avons parlé des joies infuses. Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit ailleurs des goûts mystiques, qui, d'après sainte Thérèse, se distinguent des douceurs de l'oraison affective, précisément en ce qu'ils sont infus. (*Degrés*, t. I, nº 275.) Ces goûts mystiques sont les joies d'amour, qui se trouvent le plus ordinairement dans les oraisons contemplatives. Mais il est d'autres joies plus intenses, qui sont aussi des joies mystiques et par conséquent infuses.

« Un jour, dit saint Angèle de Foligno, je regardais la croix et sur elle le Crucifié; je Le voyais avec les yeux du corps. Tout à coup mon âme fut *embrasée* d'une telle *ardeur* que la joie et le plaisir pénètrèrent tous mes membres intimement. Je voyais et je sentais le Christ embrasser mon âme avec ce bras qui fut crucifié, et ma joie m'étonna, car elle sortait de mes habitudes, et au degré qu'elle atteignit, je ne la connaissais pas encore. Depuis cet instant, il me reste une joie et une lumière sublime, dans laquelle mon âme voit le secret de notre chair en communion avec Dieu. Cette délectation de l'âme est inénarrable; cette joie est continuelle; cette illustration est éblouissante au delà de tous mes éblouissements. Depuis cet instant il m'est resté une telle certitude, une telle sécurité quant aux opérations divines qui se font en moi, que je m'étonne d'avoir autrefois connu le doute; et si tous les mondes créés prenaient une voix pour essayer de le faire renaître, ils parleraient inutilement, car je vois dans les transports d'un plaisir qui ne se raconte pas, je vois cette main qu'il m'a montrée avec la marque des clous et qu'Il montrera le jour où Il dira : Voilà ce que j'ai souffert pour vous.

« Maintenant encore, quand je suis dans cette vision et dans cet embrassement, une telle joie est communiquée à mon âme, que j'essaierais inutilement de souffrir des souffrances de Jésus; cependant je vois sa main et la plaie de sa main. Toute ma joie est désormais dans ce Dieu crucifié. Quelquefois l'embrassement est si serré qu'il semble à mon âme qu'elle entre dans la plaie du côté. Elle y est illustrée par des joies dont la parole humaine n'a pas le droit d'approcher. Foudroyante joie, qui enlève à mes jambes la force de me porter, qui me jette à terre, qui me renverse, qui m'étend là, couchée et sans parole. Ceci m'arriva

une fois sur la place Sainte-Marie. On représentait la Passion ! On aurait pu croire que j'allais pleurer. Je fus touchée et inondée d'une joie qui n'était pas naturelle; la joie grandit, elle grandit; je perdis la parole et je tombai à terre, foudroyée : je venais d'avoir la chose inénarrable, l'éblouissement de gloire. J'avais eu soin de m'écarter de ceux qui m'entouraient, étonnée moi-même de ma joie en face de la Passion. Alors je perdis l'usage de mes membres; je tombai à terre, sans parole, foudroyée. Et il me sembla que mon âme entrait dans la plaie du Christ, la plaie du côté. Et dans cette plaie, au lieu de la douleur, je buvais une joie dont il m'est impossible de dire un seul mot. » (Ch. XXXVI, traduction Hello.)

§ 5. — *Sainte Marguerite-Marie*
Joies, peines, amour, lumières mystiques

190. Sainte Marguerite-Marie reçut de semblables joies mystiques.

« Un vendredi, raconte-t-elle, ayant reçu mon Sauveur, Il mit ma bouche sur la plaie de son sacré côté, m'y tenant serrée fortement l'espace de trois ou quatre heures, avec des délices que je ne puis exprimer, entendant continuellement ces paroles : Tu vois maintenant que rien ne se perd dans la puissance et que tout se trouve dans ma jouissance. » (*Cont.*, nº 280, p. 263.) « Quand mon Souverain, dit-elle ailleurs, voulait me gratifier de quelque croix nouvelle, Il m'y disposait par une abondance de caresses et de plaisirs spirituels si grands, qu'il m'aurait été impossible de les soutenir s'ils avaient duré. » (*Autobiogr.*, nº 110, p. 116.)

Ce que déclare ici sainte Marguerite-Marie se rencontre souvent — l'expérience le prouve — dans la vie des âmes contemplatives : joies et douleurs mystiques alternent, les unes préparant et pour ainsi dire annonçant les autres. Une des peines mystiques que cette fidèle Épouse de Jésus endura le plus souvent, fut celle que lui faisait éprouver l'intelligence très vive qui lui était donnée de la sainteté de Dieu : « Dans la première solitude qui suivit ma profession, raconte-t-elle, les deux ou trois premiers jours, cette sainteté divine s'appesantit et

s'imprima si fort en moi, qu'elle me rendait incapable de faire l'oraison et de supporter la douleur intérieure que je sentais, si la même puissance qui me faisait souffrir ne m'avait soutenue, car j'éprouvais un désespoir et une douleur si grande de paraître devant mon Dieu, que, j'aurais voulu mille fois m'abîmer, me détruire et m'anéantir, s'il avait été en mon pouvoir, tant je me sentais indigne de paraître devant cette divine présence, dont je ne me pouvais retirer, d'autant qu'elle me poursuivait partout comme une criminelle qui était prête à recevoir sa condamnation, mais avec une soumission si grande au divin vouloir de mon Dieu, que je suis toujours disposée à recevoir toutes les peines et douleurs qu'il Lui plaira m'envoyer, avec le même contentement que je ferais de la suavité de son amour. » (*Vie et Œuv.*, t. II, p. 163.)

191. Ailleurs elle raconte comment elle recourait au Sacré-Cœur quand elle éprouvait ces peines; et alors de vives impulsions d'amour lui étaient données. « Son Cœur était mon repos, ma retraite et ma force dans mes faiblesses, lorsque je me trouvais accablée de peines et douleurs causées par la sainteté de justice, qui me réduisait à deux doigts de la mort. Mais, lorsqu'Il me voyait à cette extrémité, Il me disait : viens prendre du repos pour souffrir plus courageusement. Je me sentais aussitôt abîmée dans cette fournaise d'amour, où je ne pensais plus qu'à l'aimer, m'en sentant des mouvements si forts et si violents qu'il me semblait que mon âme s'allait séparer de mon corps, qui se trouvait si lassé que je ne pouvais mettre un pied devant l'autre [1]. » (*Ibid.*, p. 145.)

192. Le P. Piny (1680) dans la *Vie* de la Mère Marie-Madeleine de la Sainte-Trinité (p. 534), résumant ce que cette sainte âme raconte de sa vie mystique, dit : « Ainsi elle déclare les effets admirables que le divin amour avait heureusement produits dans son âme, et comme elle avait été bien richement favorisée du baiser sacré de la divine bouche, mais de l'une et l'autre lèvre [2], *par les illustrations et les vues lumineuses* qui en étaient

[1] Voir dans le texte cité plus haut (n° 99) comment la grâce mystique l'éclairait sur les grandeurs de Dieu et en même temps l'embrasait d'amour.

[2] Allusion évidente à un célèbre passage de saint Bernard (Cf. *Vie d'Union*, n° 163).

dérivées dans son entendement; et les *incendies amoureuses* (*sic*) qui avaient embrasé son cœur et sa volonté. »

§ 7. — *Mère Véronique du Cœur de Jésus*
Zèle, lumières, amour, désirs, martyre mystiques

193. On trouve dans la *Vie* de la Mère Véronique du Cœur de Jésus (1826-1883) des descriptions fort intéressantes d'états notoirement mystiques. Nous en citerons seulement quelques-unes :

« Je sens que *c'est Dieu en moi qui me donne ces sentiments de zèle* pour sa gloire et ce grand désir de voir tous les pécheurs revenir à la pénitence. Devant ce grand Tout qui me domine, je me sens, je me vois comme un petit abîme, qui se perd dans cette immensité. Je l'éprouve si vivement que je ne saurais le dire »... Ce zèle infus, ces lumières si vives, si pénétrantes sur le Tout de Dieu et le rien de la créature sont certainement des phénomènes mystiques.

« Pendant mon Heure Sainte *j'ai reçu une vive impression* des trois Personnes divines. C'était comme si j'eusse entendu très distinctement ces paroles : Puissance, Sagesse, Amour; et à chacune d'elles une des Personnes de la Sainte Trinité se révélait à mon âme et s'y appliquait très intimement avec beaucoup de douceur. *Il me semblait les voir, tellement l'impression était forte, aussi bien que les effets que j'en recevais.* Après avoir joui assez longtemps de ces effets mystérieux, toutes ces connaissances diverses se réunirent en la personne de Notre-Seigneur. Je les sentais aussi vivement en Lui seul. Ces paroles de mon cher Jésus : Qui me voit, voit aussi mon Père, car mon Père est en moi, me faisaient comprendre ce que j'éprouvais. En possédant Jésus, je possédais la Trinité tout entière. Je voyais Jésus d'une vue intellectuelle [1], Jésus en mon âme, Jésus en qui était le Père et sur lequel reposait l'Esprit-Saint. Cette vue était si sentie qu'elle me ravissait d'amour. » (*Vie*, p. 137.)

[1] Il est fort probable que, par là, il faut entendre lumière mystique et non vision intellectuelle, c'est-à-dire angélique, car les lumières données d'abord sur la Sainte Trinité semblent bien avoir été des lumières mystiques et celle-ci continuait celles-là.

194. Elle dit ailleurs : « Je suis vraiment heureuse dans mon martyre, je bénis mes croix intérieures, qui m'ont découvert un Dieu si aimable, si beau dans ses justices, si grand et si haut dans sa sainteté, et je ne sais jusqu'où je voudrais porter mes immolations, si mes péchés n'y mettaient obstacle. De ces lumières *mises en moi par la bonté de Dieu* est venu un désir des plus violents d'être réunie à Lui, de connaître pleinement ce que je ne fais qu'entrevoir à peine et de Lui rendre des hommages plus dignes de Lui. Je me sens, par moments, si fortement impressionnée de la miséricorde de Dieu à mon égard, tout en éprouvant les terreurs de sa justice, que je suis en un martyre des plus cruels par suite des désirs et des élancements de mon âme vers ce souverain Bien. Mon âme est entre deux désirs violents [1], aller vers Dieu et tenir compagnie à Jésus délaissé. Il semble que Dieu veut que je porte en moi ces deux martyres, qui en entraînent tant d'autres. Je les saisis avec des étreintes d'amour. » Le martyre que lui fait subir la justice divine semble être le premier, mais le martyre de l'amour est le plus fort : « Je sens tellement ce qu'est la justice divine, écrit-elle, que le martyre sanglant est doux en comparaison de celui-ci. Je me sens fortifiée dans ce martyre par un sentiment de la sainteté de Dieu de jour en jour plus vif et plus profond. Plus ce sentiment sera fort, plus mon âme sera capable de souffrir et de porter après cette souffrance une autre souffrance, qui est encore plus grande : le martyre de l'amour. » (*Ibid.* p. 273.)

Ce martyre de l'amour était parfois produit comme par des flèches lancées de la main de l'Époux céleste, et ces flèches produisaient et entretenaient la plaie d'amour : « Si vous pouviez voir dans mon âme les plaies que l'amour a faites, vous en seriez bien étonné, sachant le fond de misères que je porte. » Ce martyre d'amour prend aussi la forme d'un feu dévorant : « J'ai mon cœur comme dans une fournaise, je suis pleine du don de Dieu : qu'Il est grand, qu'Il est bon. »

« La croix et l'amour, quels bourreaux actifs ! Que Dieu est sévère, que Dieu est bon ! Comme Il se dévoile dans sa justice, comme Il me fait sentir l'amour dans ses rigueurs ! Je suis con-

[1] Ainsi parlait saint Paul : *Coarctor e duobus, desiderium habens dissolvi*, etc. *Phil.*, I, 23.

sumée de la soif de la justice divine qui m'écrase. Je suis pressée, suffoquée, et comme à l'agonie. Je m'élance vers le Dieu infiniment juste, infiniment saint, infiniment aimable; je m'élance vers Lui et je ne puis l'atteindre. Je Le saisis, je l'étreins, je suis en Lui, et Il me repousse de toute la force de sa justice, de toute la force de sa sainteté. Quel combat affreux ! Oh ! si Dieu n'était pas là, où en serais-je? J'en mourrais. Impossible à la nature de porter tant de coups à la fois...

« Je suis broyée sous l'amour et la justice tout ensemble; je ne sais ce qui domine, sinon peut-être que l'amour me déchire plus fort, me purifie davantage. »

Cependant dans cette agonie continuelle son âme jouit : « Je souffre, il me semble, comme Jésus a souffert, sous les plus dures épreuves de Dieu, souffrant et jouissant à la fois. Je me vois en Dieu comme un petit point qui y est perdu; mon âme nage en Lui comme dans un océan de lumière et d'amour. C'est la béatitude du ciel au milieu des peines de la réprobation les plus violentes. Il y a en moi un mélange de béatitude et de douleurs, d'élévation dans la puissance de Dieu et d'anéantissement dans la perte de moi-même, il y a anticipation de la vie du ciel au milieu des peines les plus atroces. Et ces états sont en moi sans interruption. »

195. On pourrait multiplier les citations et en remplir des volumes; mais celles-ci ne suffisent-elles pas surabondamment pour montrer combien est fondée la distinction entre l'état mystique et l'état ascétique, entre la contemplation et la méditation, et combien les lumières communiquées immédiatement par l'Esprit-Saint, les impulsions d'amour qui viennent de Lui directement sont supérieures à celles que l'on acquiert, même avec l'aide de la grâce, par le moyen des considérations et des raisonnements?

CHAPITRE XVI

Les phénomènes d'ordre angélique

§ 1er. — *Notion générale*

196. Les phénomènes que nous avons décrits jusqu'ici, quoique d'un ordre très élevé, ne sortent pas l'âme fidèle de son

état normal; comme les autres faits psychologiques, ils ne se produisent qu'avec le concours des organes corporels; si ceux-ci refusent leur service, comme il arrive pendant le sommeil, les faits mystiques sont forcément interrompus. Nous avons à parler maintenant de phénomènes d'un genre tout différent, qui ne sont plus seulement, comme les faits mystiques, des grâces éminentes, mais des faveurs exceptionnelles et vraiment extraordinaires [1] : ce sont les phénomènes d'ordre angélique.

Suivant l'opinion de graves théologiens, Adam et Ève, ayant reçu de Dieu la science infuse, pouvaient, avant la chute, produire des actes purement spirituels à la manière des anges et des âmes séparées. Outre les pensées qu'ils roulaient dans leur esprit en les exprimant par des mots, outre les actes d'intelligence et de volonté qu'ils accomplissaient comme nous avec le concours du sens interne, actes qui deviennent impossibles, dès que le cerveau, organe de la pensée, ne peut plus agir, ils avaient des lumières semblables à celles des purs esprits. Ils vivaient donc d'une double vie : la vie angélique et la vie humaine.

Comme nos premiers parents et d'une manière beaucoup plus parfaite, Notre-Seigneur jouit, toute sa vie, de la science infuse, opérant à la manière des esprits et continuant par conséquent pendant son sommeil comme à l'état de veille de produire des actes d'intelligence et d'amour; aussi doit-on Lui appliquer à la lettre le mot du Cantique : *Ego dormio et cor meum vigilat :* Je dors, mais mon cœur veille. La Sainte Vierge eut le même privilège.

Beaucoup d'amis de Dieu, dans le cours des siècles, ont reçu de Lui la même faveur, les uns d'une manière transitoire, les autres d'une façon durable.

Il arrive à certaines personnes, quand elles commencent à recevoir ces faveurs d'un autre ordre, d'entrer en extase et d'interrompre momentanément leur vie de créature humaine; mais, à la longue, les extases sont moins fréquentes, l'âme, devenue plus forte, mène concomitamment les deux vies, sans que

[1] Le P. Arintero (Cuestiones misticas, p. 52), nous reproche d'avoir classé parmi les grâces extraordinaires les phénomènes d'ordre angélique, qui, d'après lui, appartiendraient à la mystique ordinaire. Nous regrettons de ne pas nous trouver, sur ce point, d'accord avec un auteur si estimable, mais ses raisons ne nous sont pas convaincu.

l'une nuise à l'autre; alors, pendant l'état de veille, elle aura simultanément des vues angéliques et des pensées et des raisonnements humains; elle peut aussi, pendant son sommeil, à la fois avoir des songes et continuer son oraison.

§ 2. — *Vues angéliques*

197. Quand une âme fidèle est élevée à cet état angélique, elle peut embrasser d'un seul regard de son intelligence un horizon si vaste, elle peut saisir des vérités si étendues que de longs discours ne suffiraient pas à les exprimer. Et ce n'est pas seulement en raison de leur profondeur et de leurs richesses, c'est plus encore à cause de leur nature que les connaissances purement intellectuelles sont impossibles à traduire en langage humain, les conceptions forcément circonscrites que nous pouvons avoir en notre état actuel étant très différentes de celles qu'ont les anges et que nous-mêmes nous aurons dès que notre âme sera séparée du corps.

L'objet de ces connaissances est multiple; tout ce que les esprits connaissent peut être de la sorte manifesté à l'âme : les êtres spirituels, anges ou démons, qu'elle peut connaître et voir comme ils se voient entre eux, les objets matériels, même les plus éloignés — l'absence ou la présence de ces objets, dit saint Jean de la Croix (*Montée*, II, XXII, p. 229), ne change rien à cette communication — les événements présents, passés ou futurs. Dans ces différents cas, on appelle ces connaissances angéliques visions intellectuelles. Elles diffèrent beaucoup des visions imaginatives; de ces dernières, nous pouvons nous faire une idée, parce qu'elles se font au moyen d'images; au contraire, nous ne pouvons aucunement comprendre ce que sont les visions intellectuelles. Les visions intellectuelles peuvent aussi bien et même beaucoup mieux que les imaginatives faire connaître une scène comme celle de la Passion avec tous ses détails; sainte Véronique Juliani eut de nombreuses visions intellectuelles de ces scènes douloureuses. La connaissance des secrets des consciences s'obtient, d'ordinaire, croyons-nous, par ces vues angéliques; ainsi, le B. Curé d'Ars montrait souvent à ses pénitents qu'il connaissait leurs fautes beaucoup mieux qu'eux-mêmes.

198. Des vérités abstraites peuvent être aussi l'objet d'une perception purement spirituelle. Quand ces vérités se rapportent à Dieu, elles donnent de très hautes connaissances de ses perfections. Beaucoup de Saints ont eu ce qu'ils appellent des visions intellectuelles de la Sainte Trinité; ce ne pouvait être autre chose que des conceptions angéliques, qui leur étaient merveilleusement communiquées; les anges ont pu en avoir de semblables dans l'état d'épreuve; il ne nous paraît pas douteux que de semblables lumières soient données aux âmes du purgatoire, quand elles sont suffisamment purifiées, pour les disposer à l'état de gloire.

La Vénérable Marie de l'Incarnation fut à trois reprises favorisée de ces vues angéliques sur la Trinité : « En un moment, raconte-t-elle, mes yeux furent fermés et mon esprit élevé et absorbé dans la vue de la Très Sainte et Très Auguste Trinité, d'une manière que je ne puis exprimer. En ce moment, toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et patissantes dans l'*impression* [1] qui leur était donnée de ce sacré mystère, laquelle impression était sans forme ni figure, mais plus claire et plus intelligible que toute lumière, me faisant connaître d'abord que mon âme était dans la vérité, puis, en un moment, me faisant voir le divin commerce que les trois divines Personnes ont ensemble, l'intelligence du Père, qui, se contemplant soi-même, engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement. Mon âme était *informée de cette vérité* d'une façon ineffable qui me fit perdre toute parole, car elle était abîmée dans cette lumière. Ensuite, elle voyait l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d'amour, mais sans mélange et sans confusion : je recevais l'impression de cette production, *entendant ce que c'était* que spiration et production, spiration active et spiration passive. Mais la pureté de cette spiration et production est si haute et si sublime que je n'ai point de terme pour le dire ni pour l'exprimer. Voyant les distinctions,

[1] Les mystiques, surtout au XVIIe siècle, emploient volontiers ce terme : « impression », pour signifier une idée infuse — angélique ou mystique — qui, sans qu'on la cherche, vient s'imprimer dans l'intelligence.

je connaissais l'unité d'essence dans les divines Personnes et, quoiqu'il me faille plusieurs mots pour parler de cette Sainte Trinité, en un mot et sans intervalle de temps, *je connaissais* l'unité, les distinctions et les opérations, soit dans elle-même, soit hors d'elle-même... Dans le même attrait et dans la même *impression*, cette Très Sainte Trinité *informait mon âme* de ce qu'Elle opérait Elle-même par communication dans la suprême hiérarchie des Anges, savoir : des Chérubins, des Séraphins et des Trônes, lui signifiant ses saintes volontés sans interposition d'aucun esprit créé et je voyais distinctement les opérations et les rapports de chacune des divines Personnes dans chacun des chœurs de cette suprême hiérarchie. » (*Vie*, par D. Cl. Martin, ch. XIX.)

La seconde fois, « la vue de la Très Auguste Trinité me fut encore communiquée et ses opérations manifestées, mais d'une façon plus élevée et plus distincte... La personne sacrée du Verbe divin *me donna à entendre* qu'Il était vraiment l'Époux de l'âme qui Lui est fidèle : *j'entendais cette vérité avec certitude* et la connaissance qui m'en était donnée m'était une préparation prochaine de la voir effectuée en moi... Je voyais les communications internes des trois Personnes comme je les avais vues la première fois, mais je fus bien plus amplement instruite de la génération du Verbe. » (*Ibid.*, ch. XXIII.)

Marie de Sainte-Thérèse, la carmélite de Bordeaux, déjà citée, eut la même faveur : « J'avais des vues très élevées et très délicates du mystère de la Sainte Trinité, et je connaissais fort bien, ce me semble, comment dans l'Être divin il se trouve trois divines Personnes, qui ne font cependant qu'un seul Dieu, parce qu'elles n'ont qu'une seule et même essence, etc. » (*Sa Vie*, l. V, ch. IX.)

Jeanne Bénigne Gojoz, religieuse visitandine (1615-1692), jouit pendant dix mois d'une connaissance angélique très précieuse : « J'ai vu en Dieu, dit-elle, l'espace de dix mois, *une image* de la génération éternelle de son Verbe. J'ai eu sur ce sujet des *connaissances si sublimes* que, de bonne foi, je ne me croyais plus sur la terre. Mon regard était simple, mais si arrêté dans le sein du Père éternel que, jour et nuit, je ne voyais que cet Objet adorable, son Fils unique, y naissant incessamment. » (*Vie*, 3e partie, ch. IV.)

En disant : « j'ai vu en Dieu, » cette sainte visitandine n'entend nullement qu'elle vit Dieu face à face, car elle distingue ensuite formellement cette faveur de la vision intuitive.

Dans un autre endroit de sa vie, il est dit : « Les trois Personnes divines l'élevèrent à Elles par une connaissance intime de leur perfection et, par un *simple regard de pure foi*, vive et amoureuse, lui firent comme pénétrer le profond mystère de leur ineffable union, grâce si grande qu'elle la nommait la merveilleuse. »

Sainte Thérèse explique fort clairement que ces visions se font par espèces angéliques : « J'avais présente, dit-elle, dans une vision intellectuelle, toute la Sainte Trinité; je connus, *par une espèce de représentation qui, étant comme une figure de la vérité*, la rendait très accessible à ma faible intelligence, de quelle sorte un Dieu est en trois Personnes; il me semblait que ces trois divines Personnes, qui étaient représentées d'une manière distincte dans l'intérieur de mon âme, me parlaient [1]. »

§ 3. — *Actes d'amour et sentiments angéliques*

199. La différence est très grande entre les opérations intellectuelles des anges et les opérations intellectuelles des hommes, elle est moindre entre les opérations de volonté des uns et des autres. Cependant, comme la volonté suit l'intelligence et qu'il y a une corrélation évidente entre ces deux puissances, il faut admettre que les actes de volonté et, par conséquent, les actes d'amour produits par une âme affranchie de l'esclavage du corps sont supérieurs en étendue, en rapidité, en intensité, en pureté, à ceux qu'elle peut produire dans son état normal. Il s'ensuit que les sentiments qu'engendre cet amour, *joies* ou *peines*, suavités ou amertumes, peuvent dépasser en intensité tout ce que nous pouvons imaginer. Il n'est pas douteux que certaines descriptions que les Saints nous font de leurs états intérieurs ne se rapportent à des phénomènes d'ordre angélique; malheureusement, souvent, ils ne distinguent pas entre ces phénomènes et

[1] *Relacion*, XVI, p. 50. Dans la traduction nouvelle faite par les Carmélites, c'est la *Relation* XIV.

les phénomènes mystiques et il est difficile à celui qui les lit de faire le discernement.

Il nous semble — quoique nous n'osions le donner comme certain — que les faveurs décrites par sainte Thérèse au chapitre II de la *Sixième Demeure* sont de ce genre : « Avant que l'âme soit devenue tout à fait son épouse, le Seigneur le lui fait bien désirer. Il emploie des moyens si délicats que l'âme elle-même ne les comprend pas; et, moi-même, je ne parviendrais pas à le faire comprendre, sinon à ceux qui les ont éprouvés. Ce sont, en effet, des impulsions (d'amour) qui partent du plus intime de l'âme, et elles sont si délicates et si subtiles que je ne sais quelle comparaison employer qui leur convienne. Ces poussées (d'amour) sont très différentes de tout ce que nous pouvons nous procurer par nos efforts, *différentes aussi des goûts* (mystiques) dont nous avons parlé. Souvent, lorsque l'âme ne s'y attend pas, lorsque même elle ne pense pas à Dieu, Il la réveille, comme une étoile filante [1] qui passe très vite, ou comme un coup de tonnerre; cependant, on n'entend aucun bruit; l'âme comprend que Dieu l'a appelée; elle le comprend si bien que, parfois, surtout dans les commencements, elle se met à trembler et à se plaindre, bien qu'elle n'endure aucune douleur. Elle sent qu'elle a reçu une blessure très savoureuse; comment, par qui a-t-elle été blessée, elle ne le voit pas, mais elle comprend que c'est chose très précieuse, si bien qu'elle ne voudrait jamais être guérie de cette blessure. »

Il nous semble encore, sans que nous voulions l'assurer, que c'étaient des joies d'ordre angélique que ressentait parfois sainte Marguerite-Marie et dont elle dit : « J'ai été mise en un séjour de gloire et de lumière, où, moi, misérable néant, ai été comblée de tant de faveurs, qu'une heure de cette jouissance est suffisante pour récompenser les tourments de tous les martyrs. »

200. L'une des marques les plus sûres de cet état angélique, c'est qu'il persévère pendant le sommeil, l'âme n'ayant aucun besoin du cerveau pour produire ce genre d'opérations. « Jamais je n'interrompais mon oraison, dit sainte Thérèse, pas même en dormant. » (*Vie*, XXIX, p. 231.) Saint Alphonse Rodriguez

[1] La sainte emploie le mot : comète, mais une comète ne passe pas si vite; il nous semble probable que la Sainte pensait aux étoiles filantes.

raconte la même chose de lui-même : « Cette oraison, dit-il, qu'on peut avoir en dormant est très relevée. » (*Vie*, nº 145.) En effet, les actes qu'on y produit sont d'un très grand mérite. « Durant mon sommeil, écrit Madeleine Vigneron (1628-1667), j'entendais souvent Notre-Seigneur, qui m'entretenait du grand amour qu'Il avait pour mon âme; et sa voix me paraissait comme venant de loin et je faisais tous mes efforts pour m'éveiller et être pleinement à moi; mais, ne le pouvant pas, je me suis sentie fortement tirée et me suis mise en oraison, en laquelle j'ai eu l'esprit si fort enlevé que je croyais que mon âme avait quitté le corps. » (*Vie*, 2e partie, ch. III.)

La Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus passait souvent la nuit devant le Saint Sacrement. A certaines époques, elle y sommeillait « pendant quelques instants, quelques heures tout au plus; mais toujours, même pendant cette somnolence, l'Époux céleste lui a accordé cette grâce singulière que son cœur continuait à veiller en lui restant uni *par un sentiment d'adoration et de religion.* » Et cette union intime, « cette continuité d'adoration en la présence de Dieu » continuait le jour au milieu de toutes ses occupations. (*Vie*, ch. XVIII.)

Sainte Marguerite-Marie, disent les contemporaines, « était si étroitement unie à Dieu depuis plusieurs années que le sommeil n'en interrompait que fort rarement la pensée ».

Dans les dernières années de sa vie la Vénérable Élisabetta Canori ne perdait pas un seul moment l'union avec Dieu; il lui arriva de la sentir même pendant les courts instants qu'elle donnait au sommeil. Racontant, en effet, une grâce qu'elle reçut le 13 juillet 1821, elle dit : « Je ne saurais dire si le repos que je pris cette nuit-là pouvait s'appeler un sommeil naturel; car pendant que mon corps reposait, mon cœur restait éveillé, et dans l'intime de l'âme je goûtais une joie très particulière. » (*Vita dal Prof. Pagani*, p. 411, Rome 1911.)

§ 4. — *Sensations spirituelles*

201. Nous avons dit que les suavités et les amertumes d'amour ressenties par les âmes qui sont élevées à l'état des purs esprits sont incompréhensibles à ceux qui ne les ont pas éprouvées; on peut en dire autant des sentiments qui ont leur principe dans

l'intelligence : telles sont les joies qui proviennent de la vue du beau et du bien intellectuellement perçu, les douleurs que produit la vue du mal, du désordre du péché, dont l'horreur est si vivement saisie. Pour les âmes privilégiées dont nous parlons, ces jouissances, surtout les jouissances d'amour, sont les plus douces, ces souffrances sont les plus atroces qu'elles puissent ressentir, mais sont-elles les seules? Les esprits n'ont-ils pas d'autres plaisirs et d'autres douleurs? Le P. Surin nous dit dans ses *Memoires* [1] avoir appris que les démons se battent entre eux et se font beaucoup souffrir, qu'ils torturent aussi les damnés. Il est certain que l'application des objets bénits au corps de ceux qu'ils possèdent leur cause de très grandes souffrances; or ces souffrances ne peuvent être classées parmi celles que nous venons d'énumérer.

S'il y a pour les purs esprits des douleurs pour ainsi dire physiques — sans être sensibles — des douleurs qui les blessent dans leur nature, il doit y avoir aussi pour eux des jouissances de même ordre. Quelle est la faculté qui ressent les unes et les autres? Quel est le mode intime de ces plaisirs et de ces souffrances? Question insoluble pour des êtres constitués comme nous le sommes, incapables de comprendre des phénomènes si différents de ceux qu'ils constatent en eux-mêmes; mais l'existence de ces sensations spirituelles [2] nous semble confirmée par des textes tels que ceux que nous allons citer.

Lorsque sainte Thérèse eut la vision de l'enfer, elle sentit

[1] *Histoire abrégée des possessions de Loudun*, 1re partie, l. II, ch. x et xi. Nous savons d'autres exorcistes qui ont fait la même constatation.

[2] Qu'on nous pardonne cet assemblage de deux mots qui « semblent jurer de se voir accouplés ». Mais, pour désigner ces phénomènes extraordinaires, les termes font défaut. Le lecteur comprendra que nous prenons le mot « sensation » dans le sens *vulgaire*, signifiant *plaisir ou douleur*, et non dans le sens philosophique de perception sensible. Dans les *Grâces d'oraison*, le P. Poulain admet une sensation spirituelle analogue aux sensations qui nous permettent de percevoir les objets qui nous entourent, il prend le mot de sensation spirituelle dans le sens philosophique de moyen de perception; tout autre est le sens que nous donnons ici à ces deux mots : par là, nous entendons les émotions agréables ou pénibles qui peuvent être ressenties dans la nature spirituelle. Disons, pour parler comme les philosophes, que les sensations de plaisir et de douleur ne manifestent qu'un état du moi; la perception, au contraire, fait saisir le non-moi.

dit-elle, *dans son âme* un feu dont elle ne peut décrire la nature; elle distingue cette sensation et des douleurs qu'elle ressentait en même temps dans son corps, et aussi de l'agonie de l'âme, des sentiments de tristesse et d'angoisse qu'elle éprouvait dans la volonté.

Dans une lettre au P. Rodrigue Alvarez elle parle d'une sorte de blessure intime qu'elle distingue de la pure blessure d'amour. De la blessure d'amour elle dit : « Ce sont comme des désirs de Dieu si vifs et si délicats qu'ils ne peuvent se décrire ». Voici comment elle parle de l'autre blessure, qui, du reste, est jointe à une blessure d'amour :« On dirait vraiment qu'une flèche a traversé le cœur ou l'âme elle-même... Cette douleur n'est point une plaie matérielle, elle a son siège dans l'intime de l'âme... Ce n'est point chose qu'on puisse dire ni écrire... car les peines de l'esprit sont très différentes de celles d'ici-bas. Par là je comprends comment les âmes dans l'enfer et dans le purgatoire souffrent des douleurs supérieures à tout ce que peuvent faire concevoir ici-bas les douleurs corporelles. » (*Relacion* v. p. 36.)

Sainte Véronique Juliani raconte comment Notre-Seigneur la fit participer aux douleurs de la Passion; et les douleurs qu'elle décrit semblent bien avoir été à la fois des peines d'amour et des sensations spirituelles semblables à celles dont vient de parler sainte Thérèse : « Notre-Seigneur me fit pénétrer un peu dans ces douleurs qu'Il ressentit au fond de son âme... Je pensais que cette manière de souffrir avec le sentiment, *il patire con sentimento*, pouvait se raconter, mais de tout ce que je puis comprendre je ne puis rien dire. Ce sont des peines qui comme des flèches aiguës transpercent les entrailles, le cœur et l'âme, et cette peine reste imprimée dans l'âme, mais comment, je ne saurais le dire. Je donnerai cette comparaison très simple : si une personne avait reçu un coup d'arquebuse et que toutes les balles fussent entrées dans son dos, elle sentirait des souffrances de mort. Si elle sent ces balles tourner dans son dos, elle ne les voit pas et ne peut les arracher; plus elles ont pénétré profondément, plus grande est la douleur; ainsi en est-il des peines que Dieu me fait éprouver. Mon âme se sent comme frappée d'un coup mortel, puis la douleur va grandissant, certaines peines cachées tournent et retournent en elle, et plus elles

pénètrent profondément, plus elle les ressent. » (*Diario*, 29 Giugno 1697.)

« Ces peines, dit-elle ailleurs, sont si fortement imprimées en l'âme, que, quelque part qu'elle se tourne, elle les trouve... Elles sont si bien avec elle, qu'elles sont dans l'âme comme l'âme dans le corps. » (3 Luglio 1697.) « Dieu ne donne qu'un coup, c'est-à-dire une lumière et une touche intérieure de ses douleurs; l'âme ne sent qu'un coup et cependant toutes les douleurs que le Seigneur a endurées sont à cette âme comme autant de balles, qui toutes lui causent blessures et plaies. Ce sont des blessures cachées mais profondes; ce sont des blessures de douleurs et à cause de cela elles se sentent avec sentiment; ce sont des blessures de peines intérieures et pour cela elles passent par le cœur pour se répandre de là dans l'âme. » (23 Luglio 1697.)

On lit dans la *Vie* de la Mère Françoise de la Mère de Dieu, carmélite (1615-1671) : « Un jour après la communion, Notre-Seigneur fit voir à la Sœur Françoise le grand poids qu'Il a porté de la justice de Dieu son Père, et Il lui dit : Plus mon Père est juste et équitable, plus était lourd le poids que je portais de la rigueur de sa justice [1]. » N'était-ce pas là une sensation douloureuse purement spirituelle? La Sainte Vierge lui dit un jour que dans le temps de la Passion, elle avait porté *en son âme* tous les tourments que l'on faisait au précieux corps de son Fils, par une impression de chacun en particulier au moment qu'Il les endurait. La Sainte Vierge ajouta : « Par ce que vous en avez expérimenté vous savez bien que cela se peut faire ». (*Ibid.*, ch. XXXIV.)

202. Les textes que nous venons de citer décrivent des sensations spirituelles douloureuses; il est plus difficile d'en trouver qui expriment des sensations spirituelles agréables, peut-être parce qu'elles se distinguent moins facilement des joies d'amour, auxquelles elles sont jointes d'ordinaire, et parce que celles-ci, leur étant supérieures, sont plutôt décrites par les Mystiques.

Sainte Gertrude, après avoir raconté comment elle fut ravie en extase, ajoute, s'adressant au Seigneur : « Vous remplissiez de

[1] *Vie*, ch. XV. Cette vie, fort intéressante et édifiante, a été publiée en 1906. Librairie Gabalda.

joie mon intérieur, vous m'imprimiez vos très sainte plaies, vous me révéliez vos secrets, vous me combliez de vos plus aimables caresses en me faisant *sentir spirituellement* ce que je n'aurais jamais pu éprouver dans mes sens, lors même que j'aurais parcouru le monde du couchant au levant » : *et familiarium ac amantissimarum blanditatum exhibitione, in quibus dedisti mihi suaviores delectationes in spiritualibus experiri* (l. II, ch. XXIII). On pourrait peut-être expliquer ce passage des suavités d'amour; il nous semble plus naturel d'y voir des sensations spirituelles d'une grande douceur.

« Je reçois de temps à autre, écrivait Marie de sainte Thérèse, mais non pas fréquemment, des avant-goûts de la vie éternelle, qui ne peuvent s'exprimer. C'est une faveur qui ne dure qu'un moment et qui passe si vite que l'âme ne sait de quelle manière elle lui a été donnée, mais elle ne laisse pas d'imprimer et de répandre en l'âme une douce et délicate amorce, qni la fait aspirer vers l'éternité et la dégoûte de tout le reste. Oh ! que la différence est grande entre la connaissance surnaturelle que nous recevons de cet état de gloire et les goûts délicieux que Dieu donne de cet état bienheureux. » (*Vie*, l. IV, ch. VIII.) Ici encore il est difficile de prononcer si ces jouissances étaient de pures joies d'amour ou des sensations spirituelles; il nous semble que les unes et les autres devaient se trouver mêlées.

203. *Saint Jean de la Croix consacre les dix derniers chapitres du deuxième livre de la Montée du Carmel aux phénomènes d'ordre angélique.* Parmi ces phénomènes il énumère les sentiments spirituels, *sentimientos espirituales*, appelant de ce nom « toutes les impressions reçues par l'âme qui ont de l'analogie avec les sens autres que la vue et l'ouïe, par exemple, la sensation d'une suave odeur spirituelle, ou encore les saveurs spirituelles, les délices spirituelles, que l'âme peut goûter surnaturellement ». (Ch. XXIII.) Ce sont bien là les phénomènes que nous appelons sensations spirituelles.

Il en met le siège dans la volonté. (Ch. XXXII.) L'activité de cette puissance ne serait donc pas épuisée par les seuls actes de volition et d'amour. De même que la délectation sensible et la douleur sensible sont dans l'appétit sensitif, de même la délectation et la souffrance spirituelles seraient dans l'appétit intellectuel ou volonté.

Voici ce que dit le saint auteur : « Les sentiments spirituels distincts (par opposition à la paix mystique qui est indistincte) sont de deux sortes : les premiers sont dans la partie affectueuse de la volonté, les autres sont des sentiments de la substance même de l'âme (du fond le plus intime)[1]. L'une et l'autre sortes renferment un grand nombre de variétés. Les premiers, lorsqu'ils viennent de Dieu sont très élevés; cependant les seconds les surpassent en sublimité et procurent à l'âme de grands biens et un grand profit. Ni l'âme, ni celui qui la guide ne peuvent connaître la cause d'où ils procèdent, ou les œuvres qui ont pu mériter de telles faveurs; car ces faveurs ne dépendent ni des œuvres accomplies par l'âme, ni de ses considérations, bien que les unes et les autres disposent à les recevoir. Dieu en gratifie qui il veut, et pour des motifs connus de Lui seul. » (*Montée*, II, 30, t. I, p. 264, 265.)

CHAPITRE XVIII

Les extases

§ 1er. — *Notion de l'état extatique*
Action sur les sens : absorption et ligature

204. Dans tous les genres d'oraison que nous avons décrits plus haut — abstraction faite de l'état angélique — l'homme ne sort pas de sa condition normale; s'il est parfois tellement absorbé qu'il faut un effort pour attirer son attention.

[1] Les premiers éditeurs avaient ajouté : « ces sentiments, tout en ayant leur siège dans la volonté, sont si intenses, si élevés, si profonds et si secrets qu'ils ne semblent pas la toucher, mais se produire dans la substance même de l'âme ». Il est certain que l'on se tromperait si l'on mettait le siège de ces sentiments dans la substance; nous agissons et nous souffrons par nos facultés; excepté en Dieu, qui est l'acte pur, et dont la puissance se confond avec son essence, la substance ne peut être principe d'opération, active ou passive. S. Th. I. q. 77 a. 1. Les mots ajoutés expriment bien la pensée de saint Jean de la Croix, car il dit immédiatement après que ces sentiments, qui sont dans la substance de l'âme, appartiennent non seulement à l'intelligence, mais aussi à la volonté. *Edicion crit.* t. I, 264, 265.

il est toujours possible cependant de l'arracher à son oraison; il peut y avoir absorption, il n'y a pas aliénation des sens.

Quand celle-ci a lieu, l'homme sort de son état normal, c'est une faveur extraordinaire, c'est l'extase.

Le mot extase avait au moyen âge un sens plus étendu : il signifiait sortie de soi-même. Ainsi saint Thomas réserve au mot ravissement la signification d'aliénation des sens. D'après lui, on est en extase, c'est-à-dire on sort de soi-même, par la colère, on sort de soi-même quand on saisit des choses qui sont au-dessus des sens et de la raison, parce qu'alors on se met en dehors des moyens naturels de connaître. L'amour aussi produit l'extase, c'est-à-dire la sortie de soi-même, car on pense à l'objet de son amour et si l'on s'applique fortement à cette pensée, on fait abstraction de tout le reste [1]. Nous avons montré ailleurs [2] comment saint Bonaventure prend le mot extase dans ce sens; c'est l'*excessus mentis*, le transport amoureux, dont les Mystiques du moyen âge parlent si souvent, et qui n'exige nullement l'aliénation des sens.

Mais tel n'est pas le sens moderne. On n'emploie plus le mot extase que pour signifier l'aliénation des sens, aliénation telle que l'extatique est incapable de voir, d'entendre, qu'il est devenu même insensible au toucher, étant tout entier aux divins secrets qui lui sont manifestés. « L'âme, dit sainte Thérèse, n'est jamais si éveillée pour comprendre les choses de Dieu, jamais elle n'a autant de lumière et de connaissance de la Majesté divine... Pour moi, je tiens que, si l'âme, dans ce qu'elle croit être des ravissements, ne reçoit point communication de ces secrets célestes, ce ne sont pas de vrais ravissements, mais des effets de la faible complexion des femmes, qui, ayant fait de grands efforts d'esprit pour forcer la nature et se maintenir dans une sainte ivresse, tombent en défaillance. » (IVe *Demeure*, IV, p. 124 et 127.)

205. L'âme reçoit donc dans l'extase des lumières extrêmement précieuses. Les auteurs contemporains [3] expliquent très

[1] 1. 2. q. a 3. Cf., 2. 2. q. 175. a 2.
[2] *Vie d'union*, n° 218.
[3] Voir P. Poulain, *Grâces d'oraison*, ch. XVIII. — D. Bern. Maréchaux, *Le merveilleux divin*. Le lecteur qui voudrait une solide réfutation des théories tout à fait anti-scientifiques des incrédules la trouverait dans

bien comment l'état extatique est différent de l'évanouissement, du sommeil hypnotique, de la catalepsie. Notre but n'étant pas de réfuter les incrédules, nous n'insisterons pas sur ce point. Qu'il nous suffise de dire que dans l'extase ce sont les plus hautes fonctions de l'âme qui s'exercent; des connaissances si élevées sont communiquées à l'extatique qu'il est ensuite impuissant à les exprimer; il produit des actes d'amour très parfaits. Ce n'est donc pas la suspension de la vie intellectuelle et morale comme dans les états morbides auxquels on a voulu l'assimiler, c'est au contraire la vie spirituelle dans un très haut degré de perfection.

Cependant, nous le disons encore [1], l'extase n'est pas une marque infaillible d'un état mystique très élevé; Dieu peut avoir ses raisons de produire l'extase et ces raisons sont souvent des motifs extrinsèques, indépendants de l'intensité des grâces mystiques. L'état extatique de Bernadette, à Lourdes, frappait les multitudes et aidait les âmes droites à croire qu'il y avait là du surnaturel. « Un jour, dit sainte Thérèse, que j'étais à chercher quelle pouvait être la raison pour laquelle je n'avais presque plus de ravissements en public, j'entendis ces paroles : « Maintenant, ce n'est plus opportun, tu as assez de crédit pour ce que je prétends; nous avons égard à la faiblesse de ceux qui sont malicieux. » (*Relacion* XII, t. II, p. 46.) Aussi faut-il admettre que nombre de Saints qui n'ont eu que peu ou point d'extase, ont eu des grâces mystiques tout aussi élevées que d'autres âmes dont la vie fut une suite de ravissements.

206. Ces réserves faites et ces exceptions admises, on doit bien reconnaître que l'aliénation des sens ne se produit, le plus souvent, que lorsque l'âme reçoit des grâces mystiques élevées. Suarez pense même que l'extase peut être comme la suite naturelle de certaines grâces mystiques, qui, appliquant puissamment l'intelligence et l'imagination à la pensée de Dieu, absorbent toute son attention et ne lui permettent plus de vaquer aux opérations des sens. (*De oratione*, XIV, 2; XV, 5.) Les sens

l'ouvrage fort intéressant du Dr Imbert-Gourbeyre : *La stigmatisation*. L'auteur a fait cette remarque que l'extase est plus fréquente chez l'homme que chez la femme.

[1] Cf. supra, n° 88.

externes, en effet, ne peuvent percevoir sans le concours du sens interne; ainsi, si l'attention de l'imagination est fixée ailleurs, on aura beau ouvrir les yeux, on ne verra rien.

Au contraire, toujours d'après Suarez, si Dieu met l'âme dans l'état angélique, l'imagination restant libre et pouvant continuer ses opérations, les sens aussi peuvent agir. (*Ibid.*, XVII, 10.) Alors donc, à moins que Dieu ne produise l'extase par une action directe sur les sens, l'âme, tout naturellement, accomplira ces deux sortes d'opérations et rien ne pourra faire soupçonner au dehors les merveilles de grâce qu'elle reçoit et les actes éminents qu'elle accomplit.

Saint Jean de la Croix semble bien attribuer l'extase à l'action des lumières mystiques, quand il dit : « Le Bien-Aimé, accédant aux désirs de l'âme, lui a découvert quelques rayons de sa grandeur et de sa divinité, et cette communication s'est faite d'une manière si élevée et avec une si grande force qu'elle a fait sortir l'âme d'elle-même par un ravissement extatique. » (*Cantiq.*, XIII, p. 227.)

207. Il semble bien, cependant, que, la plupart du temps, l'action divine sur l'intelligence et l'imagination ne va pas sans une autre opération de Dieu, qui lie les puissances sensibles et les met dans l'impossibilité d'exercer leurs actes; il n'y a donc pas seulement *absorption*, il y a aussi *ligature* des sens. Sainte Véronique Juliani qui appelle ses extases : *il raccoglimento*, le recueillement, dit parfois : « Dieu ajouta le ravissement au recueillement [1] ». « Comme Dieu dit sainte Thérèse, veut que rien ne vienne troubler l'âme épouse, ni de la part des puissances, ni du côté des sens, Il fait vite fermer les portes de toutes ces demeures intimes, ne laissant ouverte que la porte de la demeure où Il se tient et où l'âme doit entrer elle aussi. » (VIe *Demeure*, IV, p. 127.) Et, ailleurs (p. 123), elle dit : « Le Seigneur tire l'âme des sens, parce que, si, sans perdre l'usage de ses sens, elle se voyait si près de cette grande Majesté, peut-être ne pourrait-elle continuer de vivre. »

Cette action divine sur le corps est manifeste quand il est soustrait aux lois de la nature : « Souvent, dit sainte Thérèse, mon corps devenait si léger qu'il n'avait plus de pesanteur,

[1] *Diario*, I. p. 292.

quelquefois, c'était à tel point que je ne sentais plus mes pieds toucher la terre. » (*Vie*, xx, p. 152.)

Combien de saints personnages ont été soulevés de terre pendant leurs extases [1] !

208. Ce qui prouve encore, qu'au moins dans la plupart des cas, l'illumination et l'embrasement mystiques ne suffiraient pas à produire l'extase, ce sont les phénomènes physiologiques qui l'accompagnent le plus ordinairement. On ne les rencontre jamais sous cette forme et avec cet ensemble dans les phénomènes d'absorption purement naturelle, qu'on a voulu, bien à tort, assimiler à l'extase : ces phénomènes physiques de l'extase sont d'ordinaire les suivants : soudaineté, immobilité, insensibilité, refroidissement, arrêt *apparent* de la respiration [2].

L'immobilité, il est vrai, n'est pas toujours signe d'une intervention divine; très souvent, l'extatique n'a que l'immobilité relative de quelqu'un qui dort, ses yeux sont fermés, il semble dans un sommeil paisible. Mais, souvent aussi, c'est l'immobilité absolue, le corps se trouvant soudain comme pétrifié. Il est d'autres extases où, tout au contraire, l'extatique garde la liberté de ses mouvements et où, cependant, l'intervention divine est encore plus manifeste. Donnons-en un exemple :

Un jour — c'était le 24 juin 1697 — sainte Véronique Juliani, après avoir communié, entra en extase. Elle voyait une grande quantité d'anges, de saints et de saintes et entendait une harmonie ravissante, mais sans pouvoir comprendre ce que chantaient tous ces habitants du ciel. L'extase se prolongea. « Pourquoi, dit le Seigneur à Véronique, ne fais-tu pas fête et ne t'unis-tu pas à ces sons et à ces chants que tu entends? » « Il me sembla raconta la Sainte, que j'étais dans un endroit où il y avait des cloches. Alors, je me mis à les sonner. Mais mon ange gardien me dit : « Laisse, l'obéissance ne le veut pas. » Le Seigneur lui dit : « Suis-moi », et elle marcha à sa suite. Elle rentra dans sa cellule; là seulement elle revint à elle et fut toute surprise de ne plus être à la chapelle. Les sœurs qui la virent en cet état

[1] Le Dr Imbert-Gourbeyre donne les noms de soixante-six serviteurs de Dieu qui eurent des extases « ascensionnelles ».

[2] On trouvera une bonne étude de ces phénomènes dans l'ouvrage déjà cité du Dr Imbert-Gourbeyre : *La stigmatisation, l'extase divine.*

racontèrent au procès que, ce jour-là, elles entendirent soudain sonner la cloche et qu'elles accoururent, se demandant qui sonnait et pourquoi à cette heure indue. Elles trouvèrent sœur Véronique qui sonnait. « Que faites-vous, sœur Véronique, dirent-elles, cessez donc de sonner. » Mais elle continuait toujours, n'entendant rien, ne voyant rien. Survint la Mère Abbesse qui lui commanda de cesser; aussitôt, elle s'arrêta et vint s'agenouiller devant le Saint-Sacrement. Ainsi, sainte Véronique allait et venait étant en extase; elle sonnait les cloches : elle n'était donc pas réduite à l'immobilité d'une personne absorbée dans la contemplation des merveilles qui lui sont dévoilées. Mais elle n'entendait rien de ce qu'on lui disait.

Un jour sainte Catherine de Ricci chargée de porter la croix dans une procession fut soudain toute ravie en Dieu. Les yeux constamment fermés et sans sortir de son extase, elle continua de marcher à la tête de ses sœurs, parcourant les lieux principaux du monastère à travers mille détours, montant et descendant les escaliers sans jamais se heurter contre un obstacle, sans se tromper de chemin, avec une gravité, une décence parfaites. (*Vie*, par le P. Bayonne, t. I, p. 185.)

Dans ces deux cas, il semble bien qu'il y avait une action directe de Dieu sur les sens, empêchant ces saintes de percevoir ce qui se passait autour d'elles, tout en leur laissant la liberté de leurs mouvements; il y avait donc ligature et non pas absorption.

209. Le corps saisi par l'opération divine, enchaîné et réduit malgré lui à l'impuissance, souvent, souffre de la violence qui lui est faite. « Ces visites de Dieu dans les ravissements, dit saint Jean de la Croix, font souvent éprouver de telles souffrances qu'il n'y a point de tourment qui brise ainsi les os et qui resserre à ce point la nature; la vie même lui échapperait si Dieu ne lui venait en aide; c'est que l'âme se sent comme arrachée de la chair et séparée du corps. Et la raison est que de pareilles faveurs ne peuvent guère être reçues par une âme qui est dans les liens de la chair. » (*Cantiq.*, str. 13, p. 228.)

Il arrive parfois aussi que la fin de l'extase, le retour à la vie normale soit douloureux. « La violence que se faisait Marie d'Oignies pour s'arracher au ravissement allait parfois jusqu'à lui faire jeter le sang à pleine bouche; Dominique de Jésus-Marie,

carme déchaussé, n'était jamais rappelé de ses extases sans qu'il vomît le sang en abondance. » (Ribet, *Mystiq. div.*, t. II, ch. XXI.)

Cependant, ce cas est le plus rare; la plupart des extatiques reviennent à eux sans secousse et sans douleurs.

« Dans sa forme conmune, dit le docteur Imbert-Gourbeyre, l'extase se termine le plus souvent comme le sommeil chez l'homme; à ce moment, la figure change presque tout à coup, redevient naturelle et le sujet se réveille. C'est ce que j'ai toujours vu. » (*La stigmatisation*, t. II, ch. XVII.) Cet auteur pense que ce n'est que dans le cas où un extatique a été violemment arraché à son ravissement par le rappel, ou dans le cas où il a reproduit les scènes de la Passion, que la cessation de l'extase revêt une forme douloureuse.

§ 2. — *La ligature corporelle est propre aux états extatiques*

210. Cette action de Dieu sur le corps, liant les facultés sensibles, est un élément nouveau, qui ne se rencontre pas dans les états mystiques ordinaires, comme la quiétude. Il peut y avoir dans la quiétude absorption : l'attention peut être si bien fixée sur Dieu, les joies de l'amour peuvent être si douces que toute occupation profane en soit rendue difficile. Mais, pour ce qui concerne l'action directe sur le corps, nous ne croyons pas qu'elle se rencontre à aucun degré dans la quiétude. Nous ne pouvons donc nous ranger à l'opinion du P. Poulain (*Grâces d'or*, ch. XIII), d'après lequel la quiétude, n'étant que le diminutif de l'extase, agit sur le corps et gêne l'exercice de ses actes, parfois, voilant les yeux par une vapeur blanchâtre, enlevant aux membres leur souplesse, aux doigts leur force pour saisir, rendant la respiration plus difficile et faisant éprouver un léger froid aux pieds et aux mains. Le même auteur pense qu'en voiture et en chemin de fer la quiétude a un peu de peine à se produire, à cause de la trépidation du véhicule [1].

[1] Chose étrange et bien peu logique : c'est le même écrivain qui, d'une part, soutient que l'élément constitutif de l'état mystique est une sensation spirituelle, telle qu'en ont les anges et les âmes séparées et qui, d'autre part, assure que la trépidation d'une voiture est un obstacle à l'état mystique !

Nous ne voyons rien qui permette d'affirmer que la quiétude est un diminutif de l'extase. Quant aux assertions de quelques personnes qui ont dit avoir éprouvé les phénomènes susdits, elles ne nous convainquent en aucune façon. En effet, aucun des Maîtres n'attribue à la quiétude de semblables effets. Nous avons connu et nous connaissons un très grand nombre de personnes favorisées de grâces mystiques; or, jamais elles ne nous ont signalé des phénomènes de ce genre; aussi sommes-nous persuadé que, lorsqu'on les rencontre, ce n'est pas aux opérations mystiques de la grâce qu'il les faut attribuer.

Les mouvements forts et prolongés peuvent être un obstacle quand ils sont une distraction et quand ils font sortir l'âme de son recueillement et de son union à Dieu; ainsi le flux de parole, la recherche des considérations peuvent être aussi un obstacle à la contemplation mystique; mais, si l'âme demeure recueillie, elle peut ressentir l'action mystique aussi bien en chemin de fer que dans sa chambre : dès lors qu'elle n'y met pas obstacle, pourquoi ne recevrait-elle pas là les grâces de lumière et d'amour qui constituent l'état mystique? Nous ne craignons pas d'affirmer que l'expérience est ici d'accord avec la théorie et prouve que les trépidations des voitures en marche ne gênent en aucune façon l'afflux des grâces contemplatives.

L'auteur dont nous parlons cite à cette occasion ces paroles de sainte Thérèse : « Ceux qui sont dans cette oraison voudraient que leur corps fût immobile, parce qu'il leur semble qu'au moindre mouvement ils vont perdre cette douce paix. » (*Chemin*, XXXI, p. 144.) Mais la Sainte se moque de ceux qui pensent de la sorte, qui s'imaginent pouvoir par l'immobilité retenir le plaisir qu'ils goûtent : *es boberia*, c'est de la sottise, dit-elle. (*Ibid.*, p. 145.) Ne signale-t-elle pas, du reste, comme un cas fréquent — et certes il est fréquent — la persistance de l'état mystique au milieu des occupations de la vie? (*Vie*, XVII, p. 124; *Chemin*, XXXI, p. 144.) « En cet état, dit la Vénérable Marie de l'Incarnation, les emplois n'empêchent pas l'union avec Dieu, mais ils laissent toujours l'âme en son centre, qui est Dieu, et la disposent à une plus haute et plus parfaite union avec Lui. » (*Lettre* 110.) Elle-même raconte comment dans un état mystique fort élevé elle se donnait beaucoup de mouvement. Le divin Époux « mettait en moi une plénitude

plus dure à supporter à la nature que toutes les souffrances d'une mort très cruelle. Je prenais ma course pour me distraire, ou plutôt c'était mon corps qui le faisait sans la réflexion de l'esprit. J'allais dans les allées des bois ou des vignes comme une insensée. » (*Vie*, par Cl. Martin, ch. XXVI, p. 128.) Ainsi est-il raconté du Bienheureux Canisius qu'après sa messe on le voyait errer dans la maison, les yeux en pleurs, sans but, hors de lui. Cela durait plusieurs heures et quand il sortait, il allait si vite que son compagnon devait le secouer pour le ramener à la réalité.

§ 3. — *Faveurs intimes qui accompagnent l'extase. Diverses variétés de ravissements*

211. Pendant que les sens sont liés et rendus incapables d'agir, que se passe-t-il dans l'intime de l'âme? Nous avons dit qu'elle n'était ainsi arrachée au monde extérieur que pour agir avec plus d'aisance au dedans d'elle-même, soit pour mieux se livrer à l'amour, soit pour recevoir de plus hautes communications. On pourrait distinguer, en effet, les extases d'amour et les extases de lumière, car tantôt l'âme, sans rien apprendre de nouveau, est absorbée dans son amour, tantôt elle reçoit de nouvelles et très abondantes lumières.

Sainte Thérèse nous montre l'amour dominant dans l'union— elle appelle de ce nom l'extase faible et initiale (*Supra*, nos 36-38). — « L'entendement, dit-elle, demeure stupéfait, *la volonté aime plus que l'entendement ne conçoit*, mais on ne peut comprendre, de façon à le dire, ni si l'on aime, ni ce que l'on fait. De mémoire, il me semble qu'il n'y en a plus; plus de pensée; les sens ne sont plus éveillés, on dirait qu'on les a perdus; tout cela, à mon avis, afin que l'âme s'occupe plus à son aise à jouir (de son amour). (*Relacion*, V. t. II. p. 32.) « *La volonté doit être bien occupée à aimer*, mais *elle ne comprend pas* comment elle aime. » (*Vie*, XVIII, p. 135). « Durant le peu de temps que l'union dure, l'âme est comme privée de tout sentiment et, quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien; elle n'a donc besoin d'aucun artifice pour arrêter ses pensées; elle *ne comprend même pas comment elle aime*, ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle veut. » (Ve-*Demeure*, I, p. 70-71.)

Ainsi, dans ce genre d'extase, qui n'est pas l'extase complète, car on peut encore résister (*Vie*, xx, p. 146), l'âme ne fait autre chose qu'aimer et jouir de son amour. Et c'est parce que l'amour domine que sainte Thérèse appelle cette oraison l'union, car l'union se fait par l'amour, et dans cet état, l'âme étant tout entière livrée à l'amour est dans une union parfaite. « A proprement parler, dit saint Jean de la Croix, Dieu ne se communique pas à l'âme par le vol (de l'esprit [1]) qui est, comme nous l'avons expliqué, la connaissance qu'elle a de Lui, mais bien par l'amour que cette connaissance lui inspire. En effet, de même que l'amour est l'union du Père et du Fils, il est aussi le lien d'union entre l'âme et Dieu. Une âme peut avoir de Dieu des connaissances très élevées, jouir d'une haute contemplation, pénétrer tous les mystères, tout cela, comme l'enseigne saint Paul, ne lui servira de rien pour s'unir à Dieu, si elle n'a pas l'amour. » (*Cantiq.* str. XIII, p. 231.)

« Ce matin dans la communion, raconte sainte Véronique Juliani, j'eus une intime union avec Dieu. Quand je dis intime, c'est une chose qui ne se peut raconter. On le comprend par communication, on connaît que là l'amour fait tout; l'amour unit l'âme si étroitement à Dieu qu'elle ne peut l'être davantage. » (*Diario*, 25 aprile 1694).

212. Sainte Thérèse réserve plus spécialement le nom d'extase à un état préternaturel où l'aliénation des sens est plus complète, l'âme n'ayant plus la force de résister à l'action divine (*Vie* xx, p. 146), et où les lumières sont plus brillantes. « Il me semble que dans l'extase Dieu veut que l'âme connaisse mieux ce dont elle jouit que dans l'union; aussi dans l'extase lui découvre-t-Il le plus ordinairement quelques-unes de ses divines grandeurs. » (*Relacion* V, p. 33.) « De même que les nuées attirent les vapeurs de la terre, le Seigneur attire l'âme à Lui... et Il commence à lui dévoiler les merveilles du royaume qui lui est préparé. » (*Vie*, xx, p. 146.)

L'amour n'est pas moins ardent parce qu'il est accompagné de lumières, mais il n'est plus seul à s'exercer, ou plutôt l'âme

[1] Le vol de l'esprit dont parle ici saint Jean de la Croix n'est pas le ravissement impétueux que sainte Thérèse appelle de ce nom, mais, comme il le déclare ici-même, une illumination de l'entendement.

se rend mieux compte de l'amour qui l'embrase. Parfois l'amour commence, Dieu rend cet amour merveilleusement puissant, puis Il découvre à l'âme ses secrets. « Il y a, dit sainte Thérèse, une manière d'entrer en ravissement qui est celle-ci : l'âme, sans être en oraison, est soudain touchée en se rappelant ou en entendant quelque parole de Dieu. Alors le Seigneur, plein de compassion pour cette âme, qu'Il a vue souffrir si longtemps de l'ardeur de ses désirs, fait grandir au plus intime d'elle-même cette étincelle dont j'ai parlé — étincelle d'amour qui semble échappée du brasier infini, qui est le Dieu d'amour (VIe *Demeure*, II, p. 108). — L'âme alors devient tout embrasée et, comme le phénix, elle est toute renouvelée et elle peut croire que ses fautes lui sont toutes pardonnées... Jamais l'âme n'est aussi éveillée pour les choses de Dieu; jamais elle n'a eu tant de lumières, ni une si vive connaissance de la Majesté divine » (VIe *Demeure*, IV, p. 124).

213. Écoutons sainte Véronique Juliani nous raconter quelques-unes de ses extases.

« Étant l'autre matin après la sainte communion quelque peu recueillie [1], je considérais le Bien immense et infini que notre âme possède et savoure quand elle a reçu Jésus-Hostie. O amour, ô amour ! Comme je poussais ce cri, il me sembla que l'amour me faisait comprendre quelque peu l'union amoureuse des trois Personnes divines : j'avais, en effet, une certaine lumière intérieure sur les opérations d'amour entre les divines Personnes, qui sont toujours opérantes et communiquantes. De leur opération et communication les âmes aimantes reçoivent comme une petite participation; et aussitôt que l'âme entrevoit ainsi ces mystères, en un instant elle se sent toute ravie en Dieu. Elle se voit placée au milieu de cette mer infinie de la Divinité, elle n'y découvre qu'amour, et cet amour la fait voler de sommet en sommet. Ces sommets, ces pics élevés, ce sont les attributs de Dieu, sa grandeur, sa magnificence, sa toute-puissance, sa bonté, son immensité, son amour sans bornes. Tout cela est en un instant communiqué à l'âme [2].

[1] La Sainte appelait recueillement le commencement de ses extases.
[2] *Diario*, t. II, p. 747. Notons que la Sainte en employant ce mot *communicato* montre bien qu'elle ne voit pas là une perception des attributs divins.

« Dans certains recueillements plus particuliers, quand je sens que toutes les puissances sont recueillies en Dieu et quand je ne sens plus le corps, alors il me semble que mon âme est si unie à son céleste Époux, qu'elle n'a plus ni pensée, ni désir, mais dans une paix profonde elle se contente de se complaire dans la divine volonté, dans le cœur à cœur, dans la possession de son souverain et unique Bien. Là souvent dans ces doux moments, il m'a semblé que Dieu m'avait montré toute l'excellence de l'amour qu'Il porte à nos âmes. L'âme demeure comme immergée dans l'amour divin, dont la douceur la fait presque défaillir... D'autres fois les mêmes recueillements me saisissent avec une telle impétuosité que je les appellerais des ravissements plutôt que des recueillements. Il me semble qu'alors ils sont différents de ceux que je viens de décrire, car tout à coup on goûte le Tout qui est Dieu, et en même temps on a une vue particulière sur son propre néant, parce que l'âme se trouve en solitude. Mais, ô mon Dieu ! comment peut-elle se dire en solitude lorsqu'elle est avec le Tout? Et pourtant entre ce rien et ce Tout il semble qu'elle jouit et qu'elle souffre. Ce tout, qui est Dieu, se communique de plusieurs manières à cette âme, et dans ces diverses communications, Il fait goûter à l'âme certains sentiments qui lui causent de la peine en lui faisant connaître qu'il n'y a pas d'autres peines que de ne pas souffrir. Alors, me semble-t-il, l'amour lui-même est comme un feu ardent qui, peu à peu, consume. Mon âme étant ainsi consumée prend des forces; parfois elle en vient comme à tout quitter. Ceci est pour elle l'occasion de s'unir plus parfaitement à Dieu, car alors tous les obstacles s'éloignent, les passions disparaissent. Les épines, c'est-à-dire les affections même aux plus petites choses cessent, et tous les objets passagers de cette terre font sentir leur néant. L'âme demeure seule avec le Seul, seule avec le Tout, seule avec l'Être souverain, seule avec l'Amour. Elle inhabile à tout et Dieu opérant le tout; elle sans opération, en silence, mais, en un instant, elle devient toute langue, tout feu. Son maître est l'amour et il lui suffit. Elle devient toute lumière, toute clarté et toutes sortes de choses lui sont montrées distinctement. Le Seigneur lui fait des communications sur quelqu'un de ses attributs, ou sur son infinie bonté, ou sur son amour sans bornes. Après avoir reçu ces connaissances, elle revient à elle, désireuse

de souffrir, aspirant aux croix, aux mépris » (*Diario*, t. II, p. 592-594.)

« La nuit passée j'eus dans l'oraison le recueillement avec une vision intellectuelle de cette manière : je fus soudain élevée hors de moi avec toutes mes puissances en Dieu; j'étais tout absorbée en considérant l'amour immense de Dieu. Restant dans cette pensée, je sentais peu à peu mon esprit transporté en Dieu seul et je sentais que mon âme s'unissait beaucoup plus à Dieu (par l'amour); cette union me donnait une certaine pénétration qui me faisait voir, connaître et comprendre l'immensité, la force et la toute-puissance divine. Je dis : me faisait voir; il me semble impossible de dire ce que j'entends par là, parce que c'était par voie de communication intellectuelle sans aucune considération de l'intelligence (vision intellectuelle ou connaissance angélique). Ce fut une chose efficace, mais de peu de durée et qui me laissa la présence de Dieu plus fortement imprimée dans mon esprit.

« Quant à ce que j'ai dit que je connaissais et comprenais, il me semble que c'était par voie d'union, parce que plus l'âme s'enfonce en Dieu (par l'amour), plus lui est manifestée cette immensité, cette force et les autres attributs divins. Mais ceci se fait très rapidement; c'est absolument comme si, par exemple, vous vous trouviez dans une chambre, toute remplie d'objets délicieux, mais hermétiquement fermée, sans fenêtre ni porte, si bien que, vous trouvant au milieu de ces richesses, que vous savez présentes, vous n'en voyez aucune et vous brûlez du désir que l'on ouvre quelque peu pour jouir de la vue de ces beautés. Or si, par hasard, survient une faible lueur, quelque rayon du jour passant à travers les fissures de la porte, qui vous donne quelque aperçu de toutes ces splendeurs, vous sentez un plus ardent désir que l'on ouvre la fenêtre, afin de pouvoir admirer à votre aise, sinon tous ces objets précieux, au moins quelques-uns. Puis si tout à coup, au moment où vous y pensez le moins, on ouvre non seulement la fenêtre, mais les deux battants de la porte, ne fût-ce que pour un instant, vous verriez d'un seul coup d'œil tant de belles choses et ce spectacle vous resterait si bien imprimé dans l'esprit que, si vous vouliez en rendre compte, vous diriez bien quelque chose, mais dire tout vous serait impossible. Et encore après avoir parlé vous

diriez : tout ce que je raconte n'est rien auprès de ce que j'ai vu.

« Par cette comparaison tout à fait vulgaire et indigne je cherche à expliquer les lumières que j'ai eues dans le recueillement de la nuit dernière. Mon âme était toute renfermée et enfoncée en Dieu, qui est le comble de toutes les félicités et les délices du paradis; dans cet état elle ne peut rien voir, si Dieu ne lui fait connaître, par le moyen d'une petite lumière donnée à l'intelligence, où elle est et quel est Celui de qui elle jouit. Mais, quand elle a reçu cette lumière, elle s'enfonce plus avant, désireuse de voir parfaitement tout ce qu'elle possède et, tout anxieuse, elle désire seulement que la fenêtre soit ouverte, sachant qu'elle ne peut tout comprendre, parce que le Bien dont elle jouit est sans commencement ni fin.

« *Tout ceci lui est communiqué par la voie de la foi* [1]. Pendant qu'elle est ainsi dans la foi, mais une foi vive, soudain elle voit que non seulement lui sont ouvertes les fenêtres, c'est-à-dire que quelques notions lui sont données, mais les portes s'ouvrent à deux battants, je veux dire que lui sont manifestés les attributs divins et elle découvre en eux des choses infinies. » (*Ibid.*, p. 762, 766.)

214. Toutes les extases ne sont pas des extases de douceur et d'enivrement spirituel : « De même, dit sainte Thérèse, que je sors de moi par les ravissements de joie, de la même manière l'âme entre en extase par l'excès de la peine et demeure hors d'elle-même... Auparavant la peine n'était pas assez intense pour me faire sortir de moi... comme j'avais l'usage de mes sens, elle me faisait jeter de grands cris, sans qu'il fût possible de m'en défendre. Maintenant, comme elle est devenue plus intense, elle va jusqu'à transpercer mon âme et je comprends mieux le martyre qu'endura la Très Sainte Vierge. » (*Lettre* du 15 *avril* 1571.)

215. Au-dessus de l'extase, sainte Thérèse place le vol de l'esprit; il n'en diffère que par l'impétuosité de l'action divine, qui se fait sentir en un clin d'œil et « emporte l'esprit avec tant

[1] *Tutto cio le viene communicato per via di fede.* Ce n'est donc pas une perception.

de vitesse qu'elle se trouve comme transportée à la partie supérieure d'elle-même et il lui semble qu'elle va quitter son corps. » (*Relacion* V, t. II, p. 34).

Sainte Véronique Juliani distingue divers degrés de ravissements, Dieu lui montrant d'abord des esprits bienheureux, puis l'arrachant à tous ces spectacles célestes pour lui faire contempler uniquement ses grandeurs. Une nuit — le 14 février 1697 — elle avait eu une extase dans laquelle la Sainte Vierge s'était montrée à elle, assise sur un trône et entourée de beaucoup de Saints. Puis elle la vit tenant par la main l'Enfant-Jésus. « Ici, dit-elle, je ne puis décrire la joie que j'éprouvai. Au recueillement (extatique) se joignit le ravissement, qui me transporta comme d'un vol tout près du trône et il me sembla voir Jésus comme âgé de sept ou huit ans... Il me parlait, mais plus par des signes que par des paroles. Il me donna une communication sur l'amour infini qu'Il porte à chaque âme. Il me faisait approfondir l'amour qu'Il a pour moi. Et ceci me le faisait éprouver en même temps que connaître. Je me voyais comme au milieu d'une mer immense, n'apercevant que le ciel et l'eau. Je ne voyais que Dieu et l'amour et j'étais entourée, engloutie dans cet amour infini; il me semblait que le Seigneur purifiait mon âme et l'enfonçait de plus en plus dans cette pureté et cet amour sans bornes. De ce qu'elle pénétrait alors je ne puis dire un mot. Mais il me semble que ces communications particulières qui sont données dans les ravissements ou recueillements, sont un nouveau ravissement de l'âme en Dieu. Quand la communication est finie, l'âme semble comme revenir à elle, cependant, parfois, le ravissement ou recueillement continue encore. » (*Diario*, t. III, p. 508.)

Sainte Thérèse signale, elle aussi, les variations d'intensité qui se remarquent dans les états extatiques : « Vous me direz : Comment se fait-il que le ravissement dure parfois de si longues heures? Souvent, voici ce qui m'arrive : comme je l'ai dit pour l'oraison précédente, on en jouit par intervalles; à diverses reprises, l'âme s'abîme ou, pour mieux dire, Dieu l'abîme en Lui; Il la tient ainsi tout entière en Lui-même pendant quelque temps, puis la volonté reste seule ravie. Le mouvement des deux autres puissances — l'entendement et la mémoire — me paraît ressembler à celui de l'ombre des cadrans solaires,

laquelle ne s'arrête jamais; mais, quand le Soleil de justice le veut, Il les fait arrêter; c'est cet arrêt de toutes les puissances que je dis durer peu de temps. » (*Vie*, xx, p. 153.) Ainsi explique-t-on que les extases peuvent se prolonger; si l'état extérieur de l'extatique reste le même, il passe intérieurement par des états fort différents : parfois, toutes les puissances sont suspendues et l'âme ne fait plus que savourer son amour; plus souvent, l'entendement reçoit des lumières, et les pensées et les souvenirs se succèdent.

Parfois donc, l'extase est un repos dans l'amour, une union délicieuse avec le Bien-Aimé, une possession de Dieu paisible et toute réconfortante. Parfois, elle est comme la suite d'un amour consumant : le cœur ne peut contenir ses élans affectueux; alors, l'extase est pour lui comme une délivrance, qui lui permet d'aimer tout à son aise. D'autres fois, l'extase est comme la suite des douleurs de l'âme, que Dieu a fait participer aux douleurs de Jésus et qui ne pourrait les soutenir si elle n'était élevée au-dessus des sens. Dieu produit encore l'extase quand Il veut inonder l'âme de lumières, dont elle ne pourrait, dans son état normal, supporter l'excès.

216. Sainte Thérèse se demande si, dans les extases, l'âme n'est point séparée du corps (VIe *Demeure*, v, p. 134). Saint Jean de la Croix le nie formellement : « On ne doit pas supposer, dit-il, que l'âme abandonne le corps jusqu'à le priver de la vie naturelle; elle cesse seulement d'accomplir en lui ses opérations. » (*Cantiques*, str. XIII.) Encore est-il des opérations qu'elle continue d'exercer en lui et avec lui; ainsi, sainte Thérèse déclare que, dans les extases dont elle parle, l'âme a des visions imaginatives; or, ces visions supposent l'union de l'âme et du corps, elles sont le produit de leur action commune; une âme séparée ne pourrait avoir des visions de cette sorte.

On a constaté des cas où la personne qui semblait en extase disait des choses très belles, parlant au nom d'un autre, de Dieu, de Jésus-Christ, d'un ange ou de quelque saint [1]. Si cette personne, revenue à elle, ne se souvient de rien [2], elle n'a pas

[1] Cf. M. Ribet, t. II, p. 391.

[2] Il en fut ainsi de sœur Marie de Jésus crucifié, carmélite morte en odeur de sainteté à Bethléem, le 26 août 1878.

eu une véritable extase : un ange ou un démon a pu parler par sa bouche, comme il arrive dans les possessions; et il faut, pour juger le cas, appliquer les règles du discernement des esprits.

Il arrive parfois que les extatiques vaquent à leurs occupations sans sortir de l'extase; ils se souviennent ensuite non des actes extérieurs, mais des actes intérieurs qu'ils ont accomplis. Il semble bien qu'alors — c'était le cas de la Vénérable Mère Agnès de Langeac — ils ont été aidés et conduits dans leurs travaux par leur ange gardien, pendant que leur âme donnait toute son attention aux phénomènes secrets qu'elle éprouvait et aux actes intimes qu'elle accomplissait [1].

§ 4. *Fin de l'extase — Le rappel*

217. Dieu étant l'auteur de l'extase la produit quand Il le veut et la fait cesser quand il Lui plaît. Une personne qui se vanterait d'entrer en extase et d'en sortir à son gré montrerait, ou du moins donnerait fortement à soupçonner que ses extases ne sont pas divines [2].

Ceux qui sont témoins des extases ne peuvent pas non plus tirer l'extatique de son ravissement. Mais, si le supérieur ou celui à qui le supérieur a délégué son autorité commande à l'extatique de revenir à son état normal, il est toujours obéi. Les exemples sont innombrables de l'efficacité du rappel — c'est le nom que l'on donne à ce commandement de cesser l'extase — et on ne cite pas d'exemple qu'un extatique véritable n'ait pas obéi au supérieur lui ordonnant de reprendre ses sens.

Des extatiques ont même obéi souvent à des ordres donnés mentalement. Scaramelli désapprouve ces commandements secrets et assure qu'ils sont le plus souvent inefficaces, parce qu'il est de l'essence d'un commandement d'être manifesté, et qu'un supérieur qui n'exprimerait pas extérieurement ses ordres n'aurait pas droit à l'obéissance. Il est certain que de

[1] M. Ribet cite sainte Madeleine de Pazzi et la Vén. Mère Agnès de Langeac.

[2] *Quod extasis a malo spiritu vel ab aliqua causa naturali proveniat signum est vel saltem suspicio cum quis jactat se rapi quandocumque voluerit; nemini enim datur per modum habitus, sed divina gratia ad se animam trahit quando vult et quomodo vult. Bona. De discr. spir.* c. 14, n. 5.

l'inexécution de pareils ordres on ne pourrait rien conclure. Sans doute, quand un extatique sort de son extase sur le commandement qui lui est fait, c'est Dieu qui fait cesser le ravissement; Il le fait afin de manifester son amour pour l'obéissance et de fortifier l'autorité de ceux qui commandent et qui tiennent de Lui le droit de commander. Si le commandement est mental, Dieu, qui le connaît, peut l'exécuter; aussi l'obéissance de l'extatique à un ordre de ce genre est un signe excellent en sa faveur. Il semble, toutefois, que Dieu n'a plus les mêmes raisons de se conformer toujours à de pareils ordres, qui sont, en effet, comme le remarque Scaramelli, en dehors des lois des commandements humains.

218. Le rappel, s'il est brusque, est souvent douloureux; aussi semble-t-il meilleur — du moins nous en savons des exemples que l'expérience a montrés conformes à la prudence — de commander à l'extatique de revenir peu à peu à son état normal, pendant qu'on récitera quelque prière, comme un *Salve Regina*, une dizaine de chapelet.

Parfois a été faite aussi l'épreuve contraire; il a été commandé à des âmes pour lesquelles l'extase était fréquente de quitter le monde extérieur, de partir en Dieu, et l'ordre était obéi. Dans ce cas, l'ordre n'était pas absolu, mais toujours donné sous cette condition : si Dieu le juge bon; c'était plutôt une prière à Dieu qu'un commandement fait à la créature.

Dans le rappel, comme dans l'ordre d'entrer en extase, ce n'est pas l'extatique qui obéit, c'est Dieu qui agit. Le souverain respect qui Lui est dû exige que l'ordre ne soit donné que pour des motifs graves et vraiment surnaturels. Un supérieur qui pratiquerait le rappel sans raison ne serait pas exempt de faute; il manquerait de révérence à Dieu, dont il doit respecter la volonté. Il faut des motifs plus graves encore pour ordonner l'extase, quelque fréquente qu'elle soit chez le sujet auquel on la commande; car celui-là demande plus à Dieu qui veut faire entrer une personne, fût-elle son inférieure, dans un état préternaturel et miraculeux, que celui qui lui ordonne de rentrer dans les conditions ordinaires de la vie et de vaquer à ses occupations. Les exemples que nous connaissons de semblables faits concernaient des âmes qui étaient victimes des vexations de Satan, en même temps que comblées de faveurs célestes.

C'était lorsque les démons, qui les possédaient, les tourmentaient outre mesure et empêchaient l'exorciste de les soulager, que celui-ci ordonnait à ces âmes de partir en Dieu, si tel était le bon plaisir divin; aussitôt, elles entraient en extase et leurs persécuteurs ne pouvaient plus leur nuire.

§ 5. *Effets de l'extase*

219. Par les descriptions que nous avons rapportées, le lecteur a pu se convaincre que les grâces que l'âme reçoit dans l'extase ne diffèrent pas des autres grâces, ordinaires ou extraordinaires, que Dieu peut aussi bien départir en dehors de l'extase. Parfois, l'âme favorisée de ravissements a des visions : les Anges, les Saints, Marie, Notre-Seigneur lui apparaissent et lui parlent; souvent, elle y est élevée à l'état angélique; mais, souvent aussi et plus souvent peut-être, elle reçoit ces lumières mystiques et ces impulsions, ces jouissances d'amour, que d'autres âmes reçoivent sans perdre l'usage de leurs sens.

Faut-il, du moins faut-il toujours une intervention divine extraordinaire et voisine du miracle pour maintenir l'âme dans son état normal au moment où lui sont communiquées de si brillantes lumières et de si puissants élans d'amour, ou bien, au contraire, faut-il toujours une opération extraordinaire de la puissance divine, même dans le cas de communications mystiques fort élevées, pour enlever aux sens la faculté de s'exercer; on pourra discuter sur ce point, mais, ce qui est indiscutable, c'est que les deux phénomènes sont séparables et que le seul élément important et désirable, c'est l'opération mystique et non la ligature des facultés sensibles.

C'est par suite des lumières que l'âme y reçoit et de l'amour pur et intense qui lui est communiqué que l'extase produit les effets dont parle sainte Thérèse : connaissance des grands urs de Dieu, qui va toujours grandissant, connaissance de soi-même et sentiment d'humilité en voyant qu'une créature si petite et si vile a osé offenser Celui qui a créé tant de merveilles et ose même Le regarder; enfin, un souverain mépris pour toutes les choses de la terre, excepté celles qu'elle peut consacrer au service d'un si grand Dieu. (VIe *Demeure*, V, 12).

CHAPITRE XVIII

Des Révélations privées

§ 1. *Divers modes de visions*

220. On englobe souvent parmi les grâces mystiques des phénomènes extranaturels, comme visions et révélations, qui en sont très différents. Les grâces mystiques, étant des grâces de lumière et d'amour, sanctifient nécessairement ceux qui les reçoivent; les visions — et il faut en dire autant des révélations — ne sont pas des moyens directs de sanctification : *Nec faciunt sanctum, nec ostendunt*; elles ne donnent pas la sainteté ni ne la prouvent; autrement, Balaam eût été saint et même son ânesse, car l'ânesse elle-même eut la vision de l'ange : *Alioquin Balaam sanctus esset et ejus asina quæ vidit angelum*[1]. Nous avons cité le mot très juste de sainte Thérèse, dont nous avons eu, nous aussi, l'occasion de vérifier l'exactitude : « Quant à ce qui est de mériter davantage, cela ne dépend point de ces sortes de grâces, puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu et d'autres qui ne sont pas saintes qui en ont reçu. » VIe *Demeure*, ch. IX, p. 167).

Beaucoup de ceux qui ont vécu avec Notre-Seigneur, qui l'ont vu opérer ses miracles, n'en sont devenus que plus coupables : *Si non venissem et locutus fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo* (*Jean*, XV, 22). Ils auraient dû retirer de grands avantages de la vue du Sauveur, comme le firent les âmes droites, les saintes femmes, les disciples, les apôtres; mais cette manifestation du Verbe

[1] Dans notre première édition nous avions attribué ces mots à saint Bonaventure. Le livre d'où ils sont tirés : *De profectu religiosorum*, a été souvent attribué à ce saint docteur, mais il est de David d'Augsbourg, franciscain, qui le composa vers l'an 1240. Il y eut à cette époque une véritable épidémie de fausses visions et de fausses prophéties, comme en témoigne cet auteur : Vaticiniis jam usque ad fastidium repleti sumus, quibus etiam viri graves et devoti plus quam oportuit creduli extiterunt.

incarné, qui fut pour les uns une cause de résurrection spirituelle, fut pour les autres l'occasion d'une ruine plus complète : *Positus in ruinam et resurrectionem multorum.* Ceux qui reçoivent les visites et entendent les paroles des Anges, des Saints, de Jésus lui-même, peuvent en retirer un très grand profit; ils peuvent, au contraire, s'ils négligent ces faveurs et s'ils en abusent, devenir par là beaucoup plus coupables. Ces faveurs n'unissent pas l'âme à Dieu. Nous avons dit, à la suite de saint Jean de la Croix, qu'il en était autrement de certaines visions intellectuelles ou connaissances purement spirituelles, qui ont pour objet les grandeurs de Dieu et qui sont intimement liées à des impulsions d'amour; celles-ci ne sont que très improprement appelées visions, ce sont des illuminations de l'âme, des grâces actuelles d'un ordre très élevé, qui unissent très étroitement l'âme à Dieu.

221. Les visions sont de trois espèces: les visions corporelles, imaginatives et intellectuelles. Les visions corporelles ou extérieures se font à l'aide de la vue, l'être qui en est l'objet prenant un corps ou du moins l'apparence d'un corps : telle fut la vision des trois anges qui se montrèrent à Abraham, puis à Lot et aux habitants de Sodome. Jeanne d'Arc, parlant de saint Michel, a dit : « Je l'ai vu, lui et les anges, de mes propres yeux, aussi clairement que je vous vois, vous, mes juges. J'ai embrassé avec mes bras sainte Catherine et sainte Marguerite. » C'était aussi avec leurs yeux que Bernadette à Lourdes et les enfants, à Pontmain, voyaient la Vierge, invisible à tous.

Les visions imaginatives, dont l'objet a également une forme matérielle, mais est perçu par le sens intérieur de l'imagination, forment la seconde espèce de visions. Celles qui sont données dans les songes sont toutes des visions imaginatives, mais ces visions sont plus fréquemment données dans l'état de veille. Dans ces visions, le monde extérieur disparaît et l'âme ne voit plus que l'être qui se montre à elle, soit seul, soit entouré d'objets également peints[1] à son imagination; quand la vision cesse, il lui semble revenir d'un autre monde.

[1] Ces objets et ces êtres qui sont ainsi perçus peuvent fort bien être peints dans la rétine du voyant, soit qu'il s'agisse de visions célestes ou d'apparitions diaboliques, car il arrive parfois que les assistants aper-

Les visions intellectuelles se font sans images; nous en avons parlé en traitant des phénomènes d'ordre angélique. Ce sont les visions les plus élevées : les démons, qui peuvent prendre des formes corporelles et se montrer aux yeux, qui peuvent également former dans l'imagination des représentations et produire des visions imaginatives, ne peuvent donner des visions intellectuelles. Dieu nous ayant établis dans l'état où nous sommes et dans lequel l'âme ne peut agir indépendamment du corps, Lui seul peut changer cet état, même momentanément, et élever l'âme humaine au rang des purs esprits.

222. Les âmes les moins vertueuses, les pécheurs eux-mêmes, comme aussi les plus grands Saints, peuvent avoir des visions corporelles et imaginatives. « Les âmes avancées, remarque saint Jean de la Croix, sont plus souvent favorisées de visions imaginatives que de visions extérieures et corporelles » (*Montée*, II, 14, p. 167). Mais ces âmes seulement que Dieu élève à l'état angélique peuvent avoir des visions intellectuelles, et il n'y a pas d'exemple, croyons-nous, que Dieu ait accordé cette faveur a des âmes qui ne fussent pas encore entrées dans l'état mystique et chez qui, par conséquent, les puissances supérieures ne fussent pas dégagées de la domination des facultés sensibles.

223. Il importe de ne pas confondre la vision intellectuelle avec les illuminations intérieures, qu'on appelle parfois aussi illuminations intellectuelles, par opposition aux fantaisies et aux chimères de l'imagination, mais qui sont très différentes des vues angéliques. Ribet dans sa Mystique a dit qu'au festin de Baltazar il y eut double vision, vision corporelle de la main qui traçait des caractères sur la muraille et vision intellectuelle dans l'esprit de Daniel, qui en comprit la signification. De même

çoivent dans l'œil du voyant une modification anormale qui les avertit de la vision. Les phénomènes de vue à distance, sur lesquels on a beaucoup écrit, semblent bien être des visions imaginatives produites par des anges ou des démons. Nous savons des cas très certains où des vues de scènes éloignées et même futures furent ainsi produites par des êtres surhumains, esprits bons et esprits mauvais. Il est étrange que des savants catholiques s'évertuent à trouver à ces phénomènes des explications naturelles sans paraître même soupçonner que les anges et les démons peuvent en être les auteurs.

d'après lui, ce serait par une vision intellectuelle que les Mages auraient compris ce que signifiait l'étoile. C'est possible, mais rien ne le prouve. Les lumières que l'Esprit-Saint communique par ses dons, les pensées qu'Il met dans l'esprit avec une clarté parfois éblouissante et une conviction ferme de leur vérité, comme celles qu'inspirent les saints anges, sont bien dans l'intelligence; mais celle-ci saisit les vérités sans sortir de son état normal d'intelligence humaine; elle est donc très loin de connaître et de penser à la façon des purs esprits. Il y a, dans ce cas, illumination, c'est-à-dire impression ou infusion d'idées, il n'y a pas vision intellectuelle ou angélique. Est-ce de cette façon ou par vue angélique que Daniel et les Mages furent éclairés, l'Écriture ne nous fournit sur ce point aucun indice. Les âmes élevées à l'état angélique ont souvent les deux visions ensemble; sainte Thérèse l'atteste pour elle-même : « Souvent, dit-elle, quand le Seigneur m'accorde quelque vision (imaginative), c'est de cette manière (par vision intellectuelle ou connaissance angélique) qu'Il me la fait comprendre. » Pour les autres âmes, quand elles ont quelque vision corporelle ou imaginative, c'est plutôt par le moyen des dons du Saint-Esprit qu'elles sont éclairées sur le sens de ces visions. Cf. S. Th. 2. 2. q. 173, a. 2.

§ 2. *Paroles surnaturelles*

224. On divise aussi en trois espèces, comme les visions, les paroles surnaturelles et cette division répond à la précédente. Les paroles auriculaires sont perçues par l'oreille comme les paroles naturelles; les paroles imaginatives, formées de mots comme les paroles auriculaires, s'impriment dans l'imagination.

Quant aux paroles intellectuelles, elles ne diffèrent pas, pour ainsi dire, des visions intellectuelles, car ce sont des connaissances de même ordre, mises par Dieu dans la même faculté, qui est l'intelligence agissant à la façon des purs esprits; mais l'âme a, de plus, conscience que c'est Dieu qui les lui donne par manière de langage pour l'instruire et lui signifier ses volontés.

« Dieu, dit sainte Thérèse, instruit l'âme et lui parle sans parler..., c'est un langage tellement du ciel, que l'on ne peut

que mal le donner à comprendre, quoi qu'on puisse dire, si le Seigneur n'en donne l'expérience. Le Seigneur met au plus intime de l'âme ce qu'Il veut lui faire entendre et Il le lui représente sans images, sans forme de paroles, de la même manière que la vision (intellecutelle) dont je viens de parler. Que l'on remarque bien cette manière dont Dieu fait entendre à l'âme ce qu'Il veut, soit d'importantes vérités, soit des mystères. Ces sortes de visions et de langage sont tellement spirituels qu'il n'y a, ni dans les puissances de l'âme, ni dans les sens, aucun mouvement où le démon puisse trouver prise..., nous n'opérons rien, nous n'agissons pas, Dieu fait tout. C'est comme si des aliments nous étaient mis dans l'estomac sans que nous les ayons avalés et sans que nous sachions comment ils sont venus là... Dans les paroles dont j'ai parlé précédemment (paroles imaginatives), Dieu force l'esprit, même malgré lui, à faire attention à ce qui lui est dit; il semble alors que l'âme a des oreilles autres que celles du corps, avec lesquelles elle doit écouter sans pouvoir détourner son attention, comme une personne d'une ouïe excellente, à qui on parlerait de très près et à haute voix, sans lui permettre de se boucher les oreilles; ne le voulût-elle pas, elle devrait bien entendre. Mais, dans ce cas (de langage imaginatif), elle n'est pas sans faire quelque chose, car, tout au moins, elle est attentive à ce qui lui est dit. Au contraire, dans le langage intellectuel, elle n'agit nullement, elle ne prête même pas ce faible concours qui consiste à écouter. Elle trouve tout en elle assaisonné et avalé, elle n'a plus qu'à jouir; elle est comme quelqu'un qui, sans apprendre, sans avoir rien fait pour savoir lire, sans avoir jamais étudié, se trouverait en possession de toute la science et ignorerait comment et d'où elle lui est venue, puisqu'il ne se serait jamais mis en peine d'étudier, pas même d'apprendre l'a b c. Cette dernière comparaison explique, me semble-t-il, quelque chose de ce don tout céleste; l'âme se voit en un instant savante, le mystère de la Sainte Trinité et d'autres vérités fort élevées lui semblent si manifestes qu'il n'y a pas de théologien avec lequel elle ne soit prête à discuter pour les défendre. Elle en demeure tout interdite, au point qu'une seule de ces faveurs suffit pour opérer en elle un complet changement, pour lui enlever toute autre affection que celle de son Dieu, qui la rend capable de si grands biens, qui lui

communique ses secrets et lui témoigne une si grande amitié. »

225. Pour plus de clarté, énumérons les diverses manières dont Dieu parle à l'âme :

1° Dieu nous parle par les simples inspirations de la grâce, qu'elles viennent par le ministère des anges ou qu'elles soient l'œuvre de Dieu même. Elles sont communes à tous les hommes et elles n'ont rien dans leur mode qui les distingue des autres produits de l'intelligence; elles se présentent à l'esprit d'une manière toute naturelle, suivant le cours ordinaire de la pensée humaine; les circonstances les font naître, c'est en réfléchissant et en s'appuyant sur les données de la foi que l'âme comprend, grâce au secours divin, ou quel jugement elle doit porter, ou comment elle doit agir. « Très souvent, c'est l'Esprit-Saint qui l'aide à produire ces jugements, ces conceptions, ces paroles et ces raisonnements très justes. » Mais l'âme, facilement, y ajoute du sien : « Dans cette lumière de l'Esprit-Saint communiquée à l'entendement, il n'y a pas d'erreur, mais il peut y en avoir dans les paroles que forme ensuite l'entendement et dans les raisonnements qu'il tire de ces données. » Et, si l'on s'affectionne à ces dialogues intimes, se figurant que c'est toujours Dieu qui parle, le démon peut y prendre une large part [1].

2° Les impressions de grâce ou illuminations soudaines sont plus rares et d'un ordre plus élevé : l'âme se trouve subitement éclairée sur une vérité utile à connaître ou sur la conduite à tenir; elle sent en elle une volonté ferme de ne pas s'en départir et, si elle s'examine, elle se rend compte que la lumière reçue et la fermeté de sa décision ne peuvent s'expliquer par les réflexions qu'elle aurait pu faire. Elle a subi une action directe de l'Esprit-Saint, qui l'a instruite, non plus seulement en dirigeant ses pensées suivant le procédé humain du raisonnement, mais en versant directement ses lumières en elle, ce qui est le propre des dons du Saint-Esprit. Dans ce cas encore, elle peut, en ajoutant ses propres raisonnements, altérer la lumière reçue et mêler l'erreur à la vérité. Ces deux espèces de communications ne sortent pas des voies ordinaires; on juge de leur vérité en sui-

[1] *Montée*, II, 26, p. 250. Saint Jean de la Croix appelle ce langage de Dieu les paroles successives.

vant les règles du discernement des esprits que nous avons exposées ailleurs [1].

3° Les paroles auriculaires divines appartiennent à la voie extraordinaire; elles sont rares; nous n'avons rien de particulier à en dire.

4° Les paroles imaginatives appartiennent aussi à la voie extraordinaire, bien qu'elles soient *beaucoup plus fréquentes* que les apparitions et autres phénomènes extranaturels. Elles ressemblent aux illuminations ou impressions par leur soudaineté et par la vivacité de la lumière qu'elles communiquent, mais elles sont beaucoup plus précises, *muy formadas*, dit sainte Thérèse. Les illuminations ou impressions intérieures ne sont pas exprimées par des paroles nettes et distinctes; c'est une vue de l'intelligence qui comprend ce qu'elle ne comprenait pas auparavant, et qui pour exprimer ce qu'elle comprend *cherche et trouve des mots :* dans la parole imaginative, l'âme *ne cherche pas les mots, elle les reçoit;* elle voit avec évidence que ces paroles ne sortent pas de son fond, mais lui sont dites par un autre et lui sont dites si clairement qu'elle n'en perd pas une syllabe. Quand on nous parle, nous comprenons non seulement par le son de voix qui frappe nos oreilles que la parole vient d'un être qui n'est pas nous, mais nous le comprenons tout aussi bien par les idées qui nous sont suggérées et que nous discernons très aisément de celles qui viennent de l'activité de notre esprit. Ces paroles surnaturelles s'imposent, l'âme ne peut pas ne pas les entendre; pour celles qui frappent les sens on peut en se bouchant les oreilles ne pas les entendre; pour celles qui viennent frapper l'imagination, rien ne peut les empêcher d'entrer dans l'esprit [2].

Enfin 5° les paroles intellectuelles sont très improprement appelées des paroles; ce sont des lumières angéliques qu'aucun mot ne peut rendre; si l'âme les traduit ensuite en langage humain, ce qui n'est pas toujours possible, la traduction est forcément très imparfaite.

226. Les paroles ne sont pas liées aux visions, elles peuvent les accompagner, comme elles peuvent en être distinctes. Parfois donc il y a vision sans paroles, parfois vision et paroles,

Degrés de la vie spirituelle, l. III, ch. v.
Cf. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xxv, p. 192.

plus souvent paroles sans vision. Quand la vision est extérieure et corporelle, les paroles sont ordinairement auriculaires : ainsi à la Salette la Sainte Vierge se montra sous une forme visible aux yeux du corps; les enfants la voyaient et continuaient de voir les lieux où elle apparaissait; ils la suivirent même de l'endroit où d'abord elle leur avait adressé la parole jusqu'à celui où elle s'éleva vers le ciel, et les paroles de Marie frappaient leurs oreilles, comme celles de toute autre personne. Ce cas, semble-t-il, est le moins fréquent. Si la vision est imaginative, l'être qui se montre peut remuer les lèvres, et le voyant perçoit les paroles tout comme celles que prononcent ses semblables dans le commerce ordinaire de la vie; mais il arrive aussi que dans ces visions l'être qui apparaît parle sans agiter les lèvres; cependant ses paroles viennent se graver directement dans l'esprit du voyant, qui comprend à n'en pouvoir douter qu'elles lui sont adressées par l'apparition. D'autres fois, au moment de la vision, l'âme du voyant, sans percevoir de paroles distinctes, reçoit des lumières qu'il attribue à celui qui lui apparaît et qu'il formule ensuite par des mots à lui.

La plupart du temps les âmes à qui Dieu ou les Saints se communiquent n'expliquent pas très clairement comment se font ces communications. Il est utile de les amener à bien en préciser le mode.

CHAPITRE XIX

Avantages des Révélations privées

§ 1. *Faits historiques*

227. Les paroles que les âmes fidèles entendent ou croient entendre, les visions qu'elles ont ou croient avoir peuvent, si elles sont véritables et bien comprises, leur apporter de très grands fruits et être très profitables à d'autres âmes; si elles sont fausses ou mal interprétées ou diaboliques, elles peuvent les jeter et jeter d'autres âmes avec elles dans de grandes illusions.

Sous l'ancienne loi très fréquentes étaient les interventions divines; elles étaient, du reste, nécessaires, la révélation publique étant très incomplète et Dieu n'ayant pas mis à la tête du peuple choisi un magistère infaillible. Sous la loi de grâce elles n'ont pas cessé. Le livre des Actes nous montre comment les Apôtres eux-mêmes, alors pourtant que les instructions de Notre-Seigneur étaient toutes récentes et très présentes à leur esprit, reçurent des révélations nouvelles d'une grande importance par voie de visions ou de paroles surnaturelles. Ainsi saint Pierre apprit qu'il devait recevoir les Gentils eux-mêmes comme membres de l'Église, saint Paul apprit par révélation l'institution de l'Eucharistie et d'autres points de doctrine, saint Jean dans l'île de Patmos reçut de la même manière de nombreuses instructions qu'il devait transmettre à toute l'Église.

228. Ces révélations avaient, il est vrai, pour but de compléter la révélation publique, qui ne fut close que par la mort de saint Jean, le dernier des Apôtres. Depuis ce temps, les révélations privées n'ont plus le même caractère, elles ne servent plus et ne peuvent plus servir de fondement à la foi catholique, mais Dieu n'a pas renoncé à cette manière d'éclairer ses serviteurs, de les consoler, de les diriger et de produire dans l'Église de grands fruits de salut.

Du reste le livre des Actes contient de nombreuses révélations qui n'ont pas été faites pour fixer des points de doctrine et pour accroître directement le dépôt de la révélation officielle [1], mais qui furent destinées à des besoins particuliers. Ainsi saint Pierre apprend surnaturellement la fourberie d'Ananie et de Saphire et annonce à cette dernière le châtiment, qui la frappe aussitôt (ch. v). Le diacre Philippe reçoit d'un ange l'ordre d'aller à la rencontre de l'eunuque de la reine de Candace (VIII). Saint Paul est converti par une parole du Sauveur Jésus; Ananie apprend dans une vision cette conversion et reçoit l'ordre de se rendre près du nouveau disciple; celui-ci en même temps et de la même manière est averti de la prochaine visite d'Ananie (IX). Le centurion Corneille reçoit d'un ange l'ordre de faire venir près de lui saint Pierre; lorsque ses messa-

[1] Elles l'ont accru d'une manière indirecte, puisque leur existence même doit être admise sur l'autorité de l'Écriture.

gers arrivent à la maison où logeait l'Apôtre, celui-ci apprend leur arrivée et reçoit de l'Esprit-Saint l'ordre de descendre vers eux (x). Les fidèles de la circoncision ayant reproché à saint Pierre d'être entré en communication avec des incirconcis, l'Apôtre, pour se défendre, allègue ces visions et ces révélations (xi). Agabus prophétise la famine (*ibid*).. Un ange se montre à Pierre dans la prison et le délivre (xii). Pendant que les chefs de l'Église d'Antioche vaquent au culte divin, l'Esprit-Saint leur dit : « Séparez-moi Paul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. » Saint Paul divinement éclairé, annonce à Elymas qu'il va être frappé de cécité, ce qui se vérifie à l'instant (xiii). D'Antioche, Paul, sur une révélation qu'il reçoit, monte à Jérusalem (*Gal.* ii, 12). Lorsque Paul et ses compagnons ont parcouru la Phrygie et la Galatie, l'Esprit-Saint les empêche d'annoncer la parole de Dieu dans l'Asie (xvi, 6). Ils se disposent à entrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permet pas (v, 7.) Étant à Troas, Paul a, pendant la nuit, la vision d'un habitant de la Macédoine, qui le prie de venir évangéliser son pays (v, 9). A Corinthe, le Seigneur lui apparaît dans une vision, l'exhorte à redoubler d'ardeur dans sa prédication, lui promet de le protéger et de rendre fructueux son ministère (xviii). Il raconte aux prêtres d'Éphèse que dans toutes les villes par où il est passé en se rendant à la ville sainte, l'Esprit Saint lui a fait annoncer que des tribulations l'y attendaient (xx, 23). Un peu après, à Césarée, Agabus, qui avait prédit la terrible famine du règne de Claude, prophétise à l'Apôtre, qu'à Jérusalem, il sera enchaîné et livré aux Gentils (xxi). Il est, en effet, poursuivi par les juifs ; alors il leur raconte comment autrefois se trouvant à Jérusalem en revenant de Damas, le Seigneur Jésus lui a apparu dans le temple et lui a donné mission d'évangéliser les Gentils (xxii). Mis en prison, il reçoit la visite du Seigneur, qui le réconforte et lui annonce son voyage à Rome (xxiii). Pendant que Paul prisonnier est conduit par mer à Rome, un ange lui apparaît et lui annonce que, malgré la tempête qui sévit depuis plusieurs jours, aucun des matelots et des passagers ne périra (xxvii). C'est donc presque à chaque page du livre des Actes que l'on trouve des révélations, qui furent très profitables à ceux à qui elles furent communiquées.

229. Citons dans la suite des âges quelques-unes des révé-

lations qui produisirent de merveilleux fruits dans l'Église.

La dévotion au scapulaire du Mont Carmel, qui a été pour un si grand nombre d'âmes un moyen de salut et dont de nombreux miracles ont démontré la merveilleuse efficacité, a eu pour origine la révélation faite à saint Simon Stock. Il en a été de même de la dévotion au scapulaire de l'Immaculée Conception, à celui de la Passion, à la médaille miraculeuse. Que de grâces de protection, de conversion, de progrès dans la piété ont été dues à ces pratiques, qui eurent pour point de départ des révélations ! Le Seigneur, voulant faire instituer dans toute la chrétienté la fête du Très Saint Sacrement, se servit d'une religieuse cistercienne, la B. Julienne du Mont-Cornillon. Cette sainte religieuse eut en 1208, à l'âge de seize ans, ses premières visions. Elle était morte depuis six ans quand, en 1264, Urbain IV, qui l'avait connue à Liège, en 1246, et avait examiné ses révélations, donna la Bulle qui institua la fête demandée par le Seigneur; en 1312 le concile de Vienne confirma la Bulle d'Urbain IV, et ce fut seulement cinquante-deux ans plus tard, en 1316, centhuit ans après les premières visions, quand Clément V eut renouvelé le décret d'Urbain IV, que cette fête fut solennellement célébrée.

Nos lecteurs savent comment le Cœur de Jésus « ne pouvant plus, selon ses propres paroles, contenir en lui-même les flammes de son ardente charite » voulut « les répandre par le moyen » de sa fidèle servante, sainte Marguerite-Marie « et se manifester aux hommes pour les enrichir de ses précieux trésors et les retirer de l'abîme de perdition ». Ils savent comment il demanda à cette humble religieuse « que le premier vendredi d'après l'Octave du Saint Sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer son Cœur ».

Cette mission confiée à sainte Marguerite-Marie était comme le complément de celle que Notre-Seigneur avait, plusieurs siècles auparavant, confiée à sainte Gertrude. « Je veux, avait-Il dit à la vierge d'Helfta, donner dans tes écrits un témoignage assuré et incontestable de ma divine Bonté, dans ces derniers temps où je me prépare à combler de mes grâces un grand nombre de personnes » (II, 10). Les écrits de Gertrude la Grande eurent en effet une très grande et très salutaire influence; quiconque les a lus sait quelle idée magnifique ils donnent de la

bonté sans bornes du Sauveur, quelle confiance affectueuse ils inspirent. Le Seigneur rendit à sa servante ce témoignage qu'elle avait dignement accompli sa mission. « Le Seigneur dit qu'Il retrouve partout dans ce livre l'inexplicable douceur de l'amour divin » (v, 33).

Sainte Thérèse n'eut pas une moindre influence; elle la dut en grande partie aux révélations dont elle fut favorisée. Combien de lumières précieuses les âmes fidèles ont puisées dans ses ouvrages. Or, elle déclare à la fin du livre de sa *Vie* (XXXIX, p. 349) qu'une très grande partie des vérités qu'elle y enseigne elle les a apprises de la bouche de son divin Maître; si elle ne les Lui attribue pas d'ordinaire, c'est qu'elle ne veut citer comme étant de Lui que les paroles que sa mémoire a pu retenir sans en oublier une seule syllabe.

230. Le Seigneur a employé souvent ce moyen des révélations privées quand son peuple s'est trouvé dans quelque pressant besoin. Grégoire XI avait résisté aux avertissements et aux remontrances de sainte Brigitte de Suède, qui lui avait fait connaître de la part du Ciel qu'il eût à quitter Avignon. Le Seigneur lui envoya sainte Catherine; cette humble fille d'un teinturier de Sienne n'eût pas même pu essayer de décider le Pape à revenir à Rome, si les faveurs célestes qu'elle recevait et en particulier la connaissance des secrets des cœurs ne lui avaient pas donné un crédit extraordinaire; elle n'eût sans doute pas triomphé des oppositions des prélats de la Cour pontificale, qui se montraient incrédules à sa mission, si elle n'avait pas prouvé au Pape qu'elle parlait au nom du Seigneur, en lui révélant le vœu qu'il avait fait et qui n'était connu que de lui. C'était en 1376. Vingt ans plus tard, en 1396, saint Vincent Ferrier, gravement malade, recevait la visite du Sauveur qui, après l'avoir miraculeusement guéri, le chargeait de parcourir le monde et de prêcher contre les vices; ce qu'il fit en opérant des miracles sans nombre et avec un succès tel qu'il sauva la chrétienté dans ces temps de désordre. Trente ans plus tard, en 1430, le monde vit un exemple plus étonnant encore d'une mission tout extraordinaire, connue par la révélation, et dont le succès prouva bien la vérité : la mission de sainte Jeanne d'Arc. Vers la fin du siècle suivant en 1582, une jeune fille, Orsola Benincasa, se présentait au Pape Grégoire XIII et se déclarait envoyée

par Notre-Seigneur pour lui dire de travailler avec plus d'énergie à la réforme de l'Église. Personne tout d'abord ne voulait croire à sa mission. Le Pape la fit examiner par des cardinaux, des théologiens, et plus spécialement par saint Philippe Néri qui, après sept mois d'épreuves et d'examens, reconnut que la Bienheureuse était conduite par l'Esprit de Dieu [1]. Le Pape tint compte de ses avertissements : l'œuvre de la réformation fut menée avec beaucoup plus de vigueur et produisit de très grands fruits. De nos jours les révélations de la Salette, de Lourdes, de Pontmain, qu'il nous suffit de mentionner, ont rappelé aux chrétiens oublieux de leurs devoirs, qu'ils devaient observer les commandements divins, prier et faire pénitence, s'ils voulaient échapper aux châtiments célestes. De combien de grâces ces apparitions de la Très Sainte Vierge n'ont-elles pas été l'occasion?

231. Parmi les plus grandes grâces que le Seigneur ait faites à son Église, on doit compter l'institution des Ordres religieux. Or, à l'origine de la plupart de ces saints Ordres, il y eut des révélations, soit pour en suggérer l'idée, soit pour rendre favorables ceux qui devaient les approuver, soit pour pousser dans la voie de la sainteté, pour encourager, diriger et soutenir les saints fondateurs ou réformateurs. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire les vies de saint Bruno, de saint Dominique, de saint François d'Assise, de saint Félix de Valois, de saint Jean de Matha, de saint Pierre Nolasque, de saint Raymond Nonnat, des sept premiers servites, de saint Philippe Béniti, de saint François de Paule, de saint Ignace, de saint Jérôme Émilien, de saint Pierre d'Alcantara, de saint Jean de Dieu, de saint Philippe Néri, de saint Camille de Lellis, de M. Olier et de la vénérable Mère Agnès, du bienheureux P. Eudes, de saint Paul de la Croix, de saint Alphonse de Liguori, de sainte Jeanne de Valois, de sainte Thérèse, de la Mère Véronique du Cœur de Jésus, etc., etc.

232. Les révélations ou interventions divines auxquelles nous faisons allusion furent connues et transmises à la postérité; mais combien plus nombreuses furent celles qui jamais ne

[1] Voir dans le livre du Dr Imbert-Gourbeyre : *La Stigmatisation*, t. 1er, ch. xv, la série d'épreuves auxquelles elle fut soumise.

furent dévoilées. Les personnes qui sont favorisées des visites célestes les tiennent dans le plus grand secret, surtout quand elles n'ont rapport qu'à leurs besoins personnels; sans les prescriptions de leurs directeurs nous n'aurions pas connu les révélations faites à sainte Thérèse, à sainte Véronique Juliani et à tant d'autres. « Or, dit le P. de Gallifet [1], les hommes sont exempts pour l'ordinaire de cette grande sujétion à leurs supérieurs et à leurs directeurs; elle est, au contraire, indispensable aux femmes plus exposées à l'illusion. Aussi les hommes se trouvent-ils rarement contraints par l'obéissance de mettre par écrit ce qui se passe dans leur intérieur; ils tiennent presque toujours secrètes les grâces extraordinaires qu'ils ont reçues. » Nous saurons dans l'éternité seulement combien d'âmes chrétiennes ont reçu du Ciel des avertissements surnaturels et ont trouvé, en s'y montrant dociles, des secours bien précieux, souvent le chemin de la perfection et même de l'héroïsme. Sainte Thérèse s'efforçait, depuis longtemps, de renoncer à des entretiens trop fréquents avec les personnes séculières; sans qu'il y eût vraie faute de sa part, ces épanchements étaient le grand obstacle qui l'empêchait de prendre tout son essor. Or, un jour elle entendit le Seigneur lui dire : « Je ne veux plus que tu converses avec les hommes, mais seulement avec les anges ». Cette parole surnaturelle produisit ce que ses confesseurs n'avaient pu obtenir, le détachement complet et le renoncement à tout ce qui était occasion de dissipation, et à partir de ce moment elle fit dans la sainteté de merveilleux progrès. Sainte Marguerite-Marie reçut de Notre-Seigneur nombre de conseils, d'avertissements, de réprimandes, lors même qu'elle était encore dans le monde. « Mon Seigneur Jésus-Christ, dit-elle, s'était rendu mon maître et mon gouverneur. » Il lui apprenait à faire oraison, Il lui réglait ses pénitences; grâce à ces instructions divines, Marguerite-Marie marcha à pas de géant dans la voie de la sainteté. Le B. Suzo fut préparé à ses terribles épreuves, encouragé, soutenu, conseillé par Notre-Seigneur et par les anges. Les vies des Saints sont remplies de ces faits surnaturels; presque tous ces amis de Dieu reçurent de la sorte des avis célestes, qui ont été pour eux de très puissants moyens de perfection.

[1] *Dévotion au Sacré-Cœur*, l. II, App.

§ 2. *Responsabilité de ceux qui dédaignent les révélations privées*

233. Celui qui reçoit des communications divines fait-il acte de vertu en les acceptant, et pèche-t-il en refusant de croire et d'obéir? Il n'est pas rare, répond de Lugo, — *aliquando et non raro* — qu'il y ait pour lui obligation de croire au fait même de la révélation et aux vérités qui lui sont manifestées et d'obéir aux ordres qui lui sont donnés. Sans doute il n'y a pour lui obligation que s'il y a certitude, mais les motifs de croire peuvent être tels que tout doute prudent soit rendu impossible; celui qui alors refuserait de croire et d'obéir manquerait de respect et de soumission à Dieu et pécherait gravement [1]. Si les preuves ne sont pas de nature à apporter dans l'âme une pleine conviction; si, par exemple, on se demande de qui procèdent les paroles surnaturelles qui viennent s'imprimer dans l'esprit, il n'y a pas obligation de les attribuer à Dieu ou à quelque esprit céleste et d'y conformer sa conduite; mais celui-là agirait-il sagement qui n'y voudrait prêter aucune attention, qui ne voudrait pas chercher, ne fût-ce que par un examen rapide, si elles n'ont pas une origine sainte et si elles n'offrent pas des lumières précieuses? En effet, si l'avis vient de Dieu, on perdrait beaucoup à le dédaigner : Sara fut reprise pour n'avoir pas ajouté foi à la promesse qui lui était faite qu'elle engendrerait un fils; pour le même motif Zacharie ne fut pas seulement repris, il fut sévèrement puni.

Quand celui qui est favorisé d'une apparition de Notre-Seigneur, d'une révélation céleste, a des preuves assez fortes et croit sans hésiter, c'est bien l'autorité de Dieu, sa véracité qui détermine son assentiment; il fait donc acte de foi, non de foi catholique, car il ne s'appuie pas sur l'autorité de l'Église, mais de foi divine, de foi théologique [2]. Cet acte est très méritoire

[1] Cf. Lugo *De Virt. Fid. div.* D. 1, sect. 11, nº 229. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, ch. LIII, nº 12.

[2] Telle est du moins l'opinion commune : *Hæc sententia mihi videtur omnino vera*, dit Suarez. Les Salmanticenses, après Cajetan, Bannez, etc. tout en reconnaissant que cette opinion est l'opinion commune, s'en écartent cependant et pensent que la vertu de foi ne peut avoir pour objet que les vérités qui font partie de la révélation publique. D'après eux quand Dieu parlait aux Patriarches, aux Prophètes, aux Apôtres, c'était bien la vertu de foi qui les inclinait à croire à sa parole; s'Il se

il peut être le principe de grandes grâces : quand Dieu promit à Abraham, qui se plaignait de n'avoir point d'enfants, que sa postérité égalerait le nombre des étoiles du ciel, le saint patriarche ajouta foi à cette promesse; il en est loué par l'Écriture : *credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam* (Gen. xv, 6). Il avait déjà auparavant acquis de grands mérites par sa foi et sa docilité à la voix de Dieu, qui lui avait fait quitter son pays et sa parenté, sans lui dire où Il voulait le conduire : *Fide qui vocatur Abraham obedivit in locum exire quem accepturus erat in hæreditatem et exiit nesciens quo iret* (*Heb.* xi, 8).

Même si le croyant mêle le faux au vrai dans les choses auxquelles il donne son assentiment, même s'il ne distingue pas ce qui est vraiment révélé des conclusions qu'il en tire et qui ne sont pas toujours justes, ou des créations de son imagination, l'acte d'adhésion à ce que Dieu lui a dit reste un acte de foi. Il en est pour lui comme pour les protestants sincères : Newman, Faber, Manning avant leur conversion croyaient à la divinité de Jésus-Christ et à la légitimité de l'église anglicane; dans le premier cas, ils faisaient avec l'aide du Saint-Esprit un acte surnaturel; dans le second cas, *sans s'en rendre compte*, ils faisaient un acte purement naturel et erroné; le concours de la grâce leur faisait défaut et le motif de leur croyance n'était plus le même.

234. S'il arrive assez souvent que l'on doive croire à la révélation que l'on reçoit, il est plus rare que l'on soit obligé de croire à une révélation faite à un tiers et transmise par lui; si on y adhère, on ne fait pas acte de foi catholique, puisque celui-là même qui reçoit la révélation ne fait pas cet acte de foi catholique. L'Église, en effet, alors même qu'elle approuve des révélations privées, déclare seulement qu'elles ne contiennent rien de contraire au dogme et à la morale et qu'on peut les croire

manifeste maintenant ce n'est plus la vertu de foi, mais la connaissance prophétique elle-même qui fait accepter la parole divine au moment où elle est prononcée; après, ce serait la foi, grâce *gratis data*, signalée par saint Paul (I Cor. xii). Leurs arguments ne nous semblent pas convaincants. Billuart, qui ne pouvait ignorer cette opinion, ne la mentionne même pas et adopte l'opinion commune. Du reste, pour ces théologiens aussi, l'acte d'adhésion à la révélation privée est surnaturel et méritoire.

pieusement; là se borne son rôle de gardienne de la révélation; mais elle n'engage jamais, pour garantir le fait de la révélation, l'autorité qu'elle a reçue de Dieu pour enseigner en son nom; elle peut seulement ajouter à ceci l'autorité de sa propre sagesse, quand après enquête, elle déclare un fait vraiment surnaturel. De plus, elle peut, en vertu de son pouvoir de juridiction externe permettre ou défendre, selon qu'elle le juge utile ou nuisible au bien des âmes, la publication des relations de faits surnaturels ou les actes de culte, comme les pèlerinages, qui en sont la conséquence. En définissant le dogme de l'Immaculée-Conception, elle atteste, en vertu de son pouvoir doctrinal, qu'il est contenu dans le dépôt de la révélation publique et oblige à l'admettre sous peine d'hérésie; en permettant l'office de N.-D. de Lourdes, elle ne prétend pas nous obliger à croire à la réalité des apparitions.

235. Si l'Église ne nous oblige jamais à croire que Dieu a parlé, cette obligation peut exister par ailleurs. On en donne comme preuve le châtiment sévère infligé à l'officier de Joram, qui avait refusé de croire à la prophétie d'Élisée (IV, *Rois*, VII). En punition de son incrédulité, il mourut le lendemain, écrasé par les habitants de Samarie, qui couraient en foule au camp des Syriens pour se procurer des vivres. N'eût-on même que des présomptions, mais des présomptions sérieuses, on serait repréhensible, si on ne voulait en tenir aucun compte et sans les examiner tenir les messages divins pour non avenus; ce serait dire à Dieu : au cas où il y aurait en ceci une grâce offerte par vous, je refuse d'en profiter; au cas où il y aurait dans ce qui m'est proposé une manifestation véritable de votre volonté, je refuse d'obéir.

Notre-Seigneur a demandé à sainte Marguerite-Marie une heure d'oraison dans la nuit du jeudi au vendredi de chaque semaine. La Mère Greyfié, qui vient d'être nommée supérieure (1678), lui défend cette pratique. A diverses reprises la sainte va la trouver et lui dit qu'elle croit que Dieu est irrité par cette interdiction et qu'elle redoute un châtiment. La Mère Greyfié ne se rend pas. Alors une jeune religieuse, qui paraissait devoir rendre à la communauté les plus précieux services, est emportée en quelques jours et dans des circonstances telles que la supérieure reconnaît dans cette mort une punition céleste et rend

à la sainte son heure d'oraison. Sept ans plus tard la Mère Melin interdit à Marguerite-Marie la communion du premier vendredi du mois que Notre-Seigneur lui a demandée; aussitôt une des religieuses, la sœur Françoise-Rosalie Verchère, tombe malade. Notre-Seigneur dit à Marguerite-Marie : « Dis à ta supérieure qu'elle m'a fait un grand déplaisir de ce que, pour plaire à la créature, elle n'a point eu de crainte de me fâcher en te retranchant la communion que je t'avais ordonné de faire... En même temps qu'elle t'a défendu d'accomplir ma volonté en cela, je me suis résolu de me sacrifier cette victime, qui souffre maintenant. » La malade ne guérit que lorsque la Mère Melin eut rendu à sa sainte Fille la communion qu'elle avait interdite.

236. *Prophetias nolite spernere :* ne méprisez pas les prophéties, dit l'Apôtre (I, *Thes*, v). Plus Dieu témoigne de condescendance, plus on doit se montrer reconnaissant et docile; s'Il fait des grâces qui tiennent du miracle, n'est-ce pas ingratitude et folie de les rejeter? Saint Paul avait donné aux marins qui l'emmenaient captif à Rome un conseil qu'ils ne suivirent pas; s'ils l'avaient écouté, ils n'eussent pas perdu leur navire (*Actes* XXVII, 21). Sainte Thérèse regretta amèrement de n'avoir pas cru à la première apparition de Notre-Seigneur, qui eut lieu presque au début de sa vie religieuse, en 1537. « Plût à sa divine Majesté, dit-elle, que j'eusse compris, comme je l'ai compris depuis, que cette vision était véritable; elle ne m'eût pas été de peu de profit [1]. » Vers la fin de sa vie, elle se félicite d'être plus docile : « Les paroles intérieures ne cessent point, écrit-elle; quand il en est besoin, Notre-Seigneur me donne quelques conseils; et même présentement, s'il ne l'eût pas fait, nous aurions fait ici à Palencia une grosse bévue [2] ». Notre-Seigneur, en effet, l'avait empêchée d'acheter, pour fonder un monastère, la maison qu'elle avait en vue, et, lui en désignant une autre : « celle-ci te convient, lui avait-Il dit, on ne sait pas combien Je suis offensé en ce lieu, cet établissement y apportera un grand remède. » La Sainte craignit un instant d'être victime d'une illusion : « Cependant, dit-elle, l'effet de ces paroles sur mon âme montrait qu'elles venaient de Dieu. Alors le divin Maître

[1] *Vie*, XXV, p. 196.
[2] Lettre à D. Velasquez, mai 1581.

me dit : C'est moi. Ces deux derniers mots dissipèrent tous mes doutes et me rendirent le calme. » (*Fondations*, XXIX, p. 276).

Jeanne d'Arc eût accompli beaucoup plus rapidement et beaucoup plus complètement sa mission, si des hommes d'armes jaloux n avaient trop souvent contrecarré ses plans et empêché le roi de suivre ses avis. Elle eût certainement pris Paris — ses voix le lui avaient promis — si Charles VII n'avait donné l'ordre formel de lever le siège; les Anglais eussent été beaucoup plus tôt chassés de France, si on l'avait laissée diriger la campagne comme elle l'entendait. D'après sa lettre aux Hussites, surtout d'après celle qu'elle écrivit au duc de Bedfort, on voit qu'elle avait de grands desseins, qui semblent bien appuyés sur des promesses du Ciel; elle annonce au duc que, s'il veut faire la paix, il pourra s'unir aux Français et que ceux-ci accompliront un fait d'armes comme on en voit peu dans l'histoire. Il semble donc bien — c'est la pensée du P. Ayrolle — que Jeanne accomplit une partie de sa mission, parce qu'on crut en partie à ses révélations; mais parce qu'on ne voulut pas obéir en maintes circonstances à celle que le Ciel guidait dans tous ses actes, on mit obstacle à certains desseins de la Providence et la France ne joua pas le rôle qui lui était réservé.

Le dimanche des Quarante-Heures, 27 février 1718, le Saint Sacrement étant exposé dans l'église des Pères Cordeliers à Marseille, Notre-Seigneur se montra visiblement dans l'Hostie. A l'heure même où s'accomplissait ce prodige, Dieu le faisait connaître à la Vénérable Anne-Madeleine Rémuzat et lui révélait en même temps que c'était un avertissement qu'Il donnait aux habitants de Marseille pour rentrer en eux-mêmes; que, si ce prodige ne les touchait pas, Il était prêt à les frapper d'une manière si terrible que toute la terre en serait épouvantée. Au même moment une sainte religieuse du Carmel de la même ville recevait la même révélation. Le Seigneur avait ordonné en même temps de faire savoir ces choses à Mgr de Belzunce, afin qu'il avertît les magistrats et plusieurs autres personnages, dont la licence et les désordres étaient en grande partie la cause des maux qui menaçaient la ville. Le saint évêque remplit fidèlement la mission qui lui était confiée, faisant pressentir les châtiments qui attendaient ses diocésains, s'ils ne se conver-

tissaient. *Tout fut inutile.* Or, deux ans après ces menaces divines, éclata la terrible peste qui fit à Marseille 80.000 victimes.

La même Vénérable reçut souvent du Seigneur l'ordre de donner des avertissements à des personnes dont l'état de conscience lui était manifesté; elle était souvent tentée de se soustraire à cette mission difficile, mais le Sauveur l'en reprenait avec sévérité. Si, très souvent, elle fut écoutée et rendit d'inappréciables services, plus d'une fois ele n'en recueillit que des humiliations. Un jour elle pria, elle supplia un ecclésiastique, qui, sous des dehors hypocrites, cachait un esprit de révolte contre l'Église, de revenir à de meilleurs sentiments, l'assurant de la part de Notre-Seigneur que le temps pressait. Loin de se montrer docile, il entra dans une grande colère et fit connaître dans toute la ville l'avertissement qu'il avait reçu, excitant autant qu'il le pouvait, l'indignation contre la pauvre sœur. Celle-ci lui fit alors savoir qu'il ne lui restait que trois ans pour se convertir. Il méprisa ce nouvel avertissement et, trois ans plus tard, il mourut, comme la Vénérable l'avait prédit, mais sans avoir donné aucun signe de repentir.

237. Alors même qu'il n'y a pas de message proprement dit, quand une âme sainte a donné des preuves multiples de ses rapports intimes avec Dieu, des lumières extraordinaires qu'elle reçoit, même en dehors des révélations, il est conforme à la sagesse d'attacher à ses avis une grande importance. Sainte Catherine de Sienne avait obtenu le retour de Grégoire XI à Rome; il est regrettable qu'elle n'ait pu exercer la même influence sur son successeur. Le Seigneur lui avait montré le schisme qui devait désoler l'Église; la Sainte écrivit à diverses reprises à Urbain VI, lui recommandant de joindre la bonté à la justice, de réprimer ces mouvements de vivacité auxquels le portait sa nature. Le Pape ne suivit pas ses conseils et, par ses duretés, occasionna ce grand schisme d'Occident, qui causa tant de maux à l'Église.

Au contraire l'influence de saint Philippe Néri décida Clément VIII, malgré l'opposition de la plus grande partie de la cour pontificale, à donner à Henri IV l'absolution des censures et à reconnaître son abjuration. Il y avait, il faut en convenir, des raisons sérieuses de douter de la sincérité de celui qui avait

déjà une première fois abjuré l'hérésie et était revenu à ses erreurs. Philippe, pourtant toujours très réservé et qui ne se permettait pas d'intervenir de lui-même dans les affaires qui concernaient le gouvernement de l'Église, envoya un jour Baronius dire de sa part au Souverain Pontife qu'il devait absoudre Henri de Bourbon, en ajoutant que si lui, Philippe, ne faisait pas faire cette démarche, il en rendrait compte à Dieu. C'était faire comprendre, comme le remarque son historien, le cardinal Capecelatro, qu'il était persuadé d'avoir reçu de Dieu des lumières et la mission de les communiquer; et comme le Pape temporisait, il ordonna à Baronius qui le confessait, de prier le Pontife, s'il ne voulait pas prendre cette mesure, de se choisir un autre confesseur. Clément VIII, après avoir encore différé quelque temps, suivit le conseil du saint et rendit à la France la paix et la concorde.

238. Au lieu de témoigner de la confiance aux âmes de haute vertu que Dieu conduit par les voies extraordinaires, on a pour elles trop souvent une défiance excessive. Sainte Véronique Juliani était depuis vingt ans professe, lorsqu'il fut question de l'élire supérieure de son monastère; mais ses fréquentes extases l'avaient rendue suspecte; on réussit à obtenir contre elle une décision du Saint-Office qui la privait de toute voix active et passive. Le Seigneur lui dit alors : « Une autre fois il n'en sera pas ainsi; qui a fait ceci le paiera et en portera la peine..., ce que l'on a dit n'est pas vrai. Ma volonté, je l'ai manifestée jusqu'au bout en rendant fermes celles qui devaient donner leur voix et en faisant ressentir au Prélat certaines impulsions intimes, mais lui encore a agi contre moi. » Vingt ans plus tard, en 1716, le même prélat, Mgr Eustachi, qui était, du reste, un évêque plein de zèle, comprenant mieux cette fois le bien que pouvait opérer dans sa communauté une si sainte religieuse, fit faire d'actives démarches près du Souverain Pontife, et le Saint-Office, sur l'ordre exprès de Clément XI, rapporta sa décision; la Sainte fut élue abbesse et son gouvernement produisit les meilleurs fruits dans le monastère. On comprit alors combien, vingt ans plus tôt, son élection eût été profitable.

On a publié récemment le récit de communications faites par une religieuse de très grande vertu à Mgr Dupanloup, à l'occasion de son attitude dans la question de l'infaillibilité. Personne

ne peut contester la foi ardente, la piété sincère de l'évêque d'Orléans. Prêtre, il fit preuve d'un grand dévouement au bien des âmes; devenu évêque, son zèle s'exerça encore avec plus d'étendue et plus de succès : il a maintes fois et vaillamment défendu par ses écrits la cause de Dieu et de l'Église et, maintenant, sans doute, au ciel, il jouit d'une belle récompense pour ses œuvres et ses vertus. Cependant — c'est un fait qu'on ne peut contester — sa conduite, lors du Concile du Vatican, ne fut pas celle qu'on devait attendre. S'il eût été du nombre de ces parfaits, qui, pleinement détachés d'eux-mêmes et inaccessibles aux vues humaines, sont intimement unis à Dieu et ne cherchent qu'à accomplir sa sainte volonté, il eût été plus défiant de ses propres lumières, plus soucieux des droits et de l'indépendance de l'Église, plus confiant dans la protection divine et les lumières données par l'Esprit Saint et il n'eût point poussé le gouvernement français à intervenir pour empêcher la définition de l'infaillibilité. « Il y avait, d'une part, a écrit M. Émile Ollivier, la politique de l'oppression du Concile, d'autre part, celle de sa liberté. Mgr Dupanloup, autant qu'il a pu, nous a poussés à la première politique. J'ai soutenu et fait prévaloir la seconde [1]. » Certainement, l'illustre évêque d'Orléans n'obéit point en cela aux impulsions de la grâce.

Or, en 1865, 1869 et 1870, la Mère Sainte-Agnès, religieuse à Narbonne, lui avait transmis, de la part de Notre-Seigneur, de graves avertissements. Ayant pris sur elle des renseignements près de l'évêque de Carcassonne et ayant reçu le témoignage que sa correspondante était véritablement humble, que tout en elle était un sujet d'édification, que jamais on n'avait saisi en elle la moindre trace d'exaltation, l'évêque se montra d'abord désireux de recevoir ses lettres. Mais, à mesure que les avertissements donnés contrariaient plus ouvertement ses idées personnelles, ses réponses devenaient plus froides; il finit par imposer silence à l'humble sœur, sans avoir profité des communications qu'elle lui transmettait. On ne peut s'empêcher de le regretter. Le sage et saint abbé de Fontfroide, le célèbre P. Jean, si entendu dans les voies surnaturelles et si bien placé pour porter un jugement sûr, regardait comme divines ces communi-

[1] V. *Ami du Clergé*, 1906, p. 1141.

cations. Le ton des lettres, l'accent de sincérité, l'élévation des sentiments, la justesse des pensées, les vertus, le caractère calme et prudent de la voyante étaient des présomptions favorables. Celui à qui étaient destinés ces messages devait bannir tout parti-pris, se mettre dans la disposition d'obéir aux avis du Ciel, quoi qu'il pût lui en coûter, puis réfléchir, examiner avec soin, demander à Dieu de plus abondantes lumières, non seulement sur le fait de la révélation, mais sur l'objet de la révélation, c'est-à-dire sur la conduite qu'il devait tenir, l'acceptation du dogme de l'infaillibilité, l'union plus filiale qui lui était recommandée avec le Souverain Pontife. Ces lumières ne lui auraient pas été refusées s'il s'était montré de la sorte humble et docile, et n'*eût-il pas acquis la certitude de l'origine divine des révélations*, il eût du moins été éclairé de Dieu sur ses devoirs et il eût évité des erreurs de doctrine et de conduite regrettables et, sans doute, obtenu, comme la religieuse le lui faisait comprendre, cette union d'amour qui est le propre des vrais amis de Dieu. Combien alors son influence eût grandi dans l'Église et combien plus considérable le bien qu'il eût accompli [1].

239. La plupart de ceux que Dieu a favorisés de ses communications, même parmi les Saints, ont été tout d'abord contredits, raillés, traités de visionnaires et d'hallucinés. Nous l'avons remarqué déjà pour sainte Catherine de Sienne, pour la B. Orsola Benincasa. Sainte Thérèse, ayant fait connaître les faveurs qu'elle recevait du Seigneur et demandé conseil à Dom François de Salcedo et à Maître Gaspar Daza, ceux-ci, après s'être consultés, lui déclarèrent que ce qu'elle éprouvait était l'œuvre du démon. Quelque temps après, saint François de Borgia, étant passé à Avila (1557), reconnut, au contraire, l'œuvre de Dieu et rassura la Sainte; mais ce jugement ne fut pas accepté par tous. Le confesseur de Thérèse, le P. Balthasar Alvarez, lui ordonnait souvent d'aller s'ouvrir à d'autres Pères de la Compagnie de Jésus, qui, ensuite, conféraient ensemble; un jour, ils se réunirent au nombre de cinq ou six et lui firent dire que tous, d'un commun accord, la croyaient le jouet du démon. Ce ne fut qu'en

[1] Voir *Vie du P. Jean* et *Une page de surnaturel au Concile du Vatican*, Paris, Retaux.

1560 que saint Pierre d'Alcantara, reconnaissant comme saint François de Borgia l'œuvre de Dieu en elle, prit sa défense et fit cesser les doutes et les contradictions.

Sainte Marguerite-Marie fut soumise à la même épreuve. La Mère de Saumaise lui ordonna de raconter à plusieurs prêtres, réputés hommes de doctrine, les faveurs qu'elle recevait. Les avis furent unanimes : les savants consultés « secouèrent la tête; ils regardèrent la sœur Marguerite-Marie comme une visionnaire; ils ordonnèrent qu'on fît manger de la soupe à cette fille et l'oracle qu'ils prononcèrent fut de condamner son attrait pour l'oraison et de défendre à la sœur et à sa supérieure de s'arrêter à toutes ces merveilles, quelque évidentes qu'elles fussent; encore s'applaudirent-ils de la sagesse prétendue de leur décision [1] ». Ce fut encore un Saint qui reconnut la vérité et la fit triompher. Comme Catherine de Sienne avait été soutenue et approuvée par le B. Raymond de Capoue, la B. Orsola par saint Philippe Néri, sainte Thérèse par saint François de Borgia et saint Pierre d'Alcantara, sainte Marguerite-Marie le fut par le V. P. de la Colombière.

La sœur Marie-Céleste avait reçu des révélations pour la fondation d'une nouvelle congrégation de femmes. Elle fut d'abord très contredite; des religieuses la proclamèrent hallucinée; ce fut saint Alphonse de Liguori qui reconnut la vérité de ses révélations, obtint que la règle révélée à l'humble sœur fut adoptée et l'institut des rédemptoristines fut fondé [2].

Nos lecteurs savent aussi comment sainte Jeanne d'Arc rencontra des contradicteurs, comment, au début de sa vie extraordinaire, fut critiqué et tourné en dérision le saint curé d'Ars.

[1] *Vie*, par Mgr Languet, p. 124.

[2] Vie de Saint Alphonse par le P. Berthe, 1re partie. L'histoire de Marie-Céleste, racontée dans cet ouvrage, est étonnante et instructive. Elle montre comment des divergences de vue très grandes peuvent exister chez des personnes également saintes.

CHAPITRE XX

Dangers d'illusion

§ 1er. — *Quelques exemples de fausses révélations*

240. Nous avons cru nécessaire de bien montrer les avantages des révélations, le danger et la faute qu'il peut y avoir à les mépriser; nous avons tenu à citer quelques faits — on pourrait en alléguer sans doute beaucoup d'autres; — les voies extraordinaires excitent presque toujours des sentiments de défiance, d'incrédulité et de répulsion qui, facilement, conduiraient à des mesures fâcheuses et pourraient aux avances divines opposer des résistances fort regrettables. Ce n'est, certes, pas à notre époque que les sceptiques font défaut; la tendance à *minimiser*, à faire au surnaturel la part la plus petite possible dans l'histoire présente et passée de l'humanité n'a jamais été plus accentuée : il importe de s'en préserver et de ne pas oublier la recommandation de la Sainte Écriture : *Prophetias nolite spernere :* Ne méprisez pas les prophéties.

Mais, après avoir fait cette recommandation, l'Esprit-Saint en ajoute une seconde qui, à toutes les époques, est opportune : *Omnia autem probate ; quod bonum est tenete :* « Examinez toutes choses, retenez ce qui est bon. » (1re Thess., v, 21.)

241. Si l'excès de défiance est dangereux, non moins dangereux serait l'excès de confiance[1]. Les visionnaires sont plus nombreux que les voyants; le plus grand nombre sont le jouet de leur imagination, mais d'autres sont victimes des séductions de Satan, qui veut les perdre et souvent aussi se servir d'eux pour égarer d'autres âmes.

« Ce qui facilita l'erreur de Tertullien, dit Baronius, c'est que

[1] Sur les dangers d'illusions dans les révélations, voir P. Pouplard, *Un mot sur les visions*, et P. Poulain, *Grâces d'oraison*. Malheureusement ces deux auteurs n'ayant guère montré que le revers de la médaille, la lecture de leurs livres est de nature à inspirer une défiance excessive contre toutes les révélations; tel a été du moins, le sentiment de tous ceux qui, à notre connaissance, ont lu ces ouvrages.

cet écrivain, si rigide dans son enseignement, était en même temps d'une grande crédulité. Il le fut au point d'ajouter foi à ce que la première femmelette visionnaire lui racontait et de préférer aux vérités doctrinales les imaginations d'une illuminée. » En effet, sur le témoignage d'une fausse extatique, qui avait, dit-il, de fréquents ravissements à l'église pendant les offices, il admet, par exemple, que l'âme a une forme corporelle, lumineuse, de couleur azurée.

« Le diable et les hérésiarques, dit le P. Saint-Jure, ont, pour l'ordinaire, ainsi que le remarque saint Jérôme, interposé des femmes, qu'ils disaient animées et poussées du Saint-Esprit, pour établir et étendre leurs hérésies, comme Simon Magus son Hélène, Apelles sa Philomène, Sévère une autre du même nom, Montanus ses deux fameuses prophétesses, Priscilla et Maximilla [1]. » Saint Irénée attribue à des prestiges diaboliques l'aveuglement de deux hérésiarques, Marc et Simon. Les Messaliens, au IVe siècle, eurent pour chef Sebas, qui, prenant à la lettre divers passages de l'Écriture, avait donné tous ses biens aux pauvres et s'était fait eunuque, puis était tombé dans des erreurs funestes, niant la vertu des sacrements. Or, ses disciples furent séduits par de prétendues révélations et prophéties. « On les appelle enthousiastes, dit d'eux Théodoret, parce qu'ils sont agités par un démon, dont ils prennent la violence pour un effet de la présence du Saint-Esprit [2]. » L'histoire des Camisards et des soi-disant prophètes des Cévennes, celle du Jansénisme et des prétendus miracles de Saint-Médard montrent plus clairement encore comment le faux surnaturel peut contribuer à la diffusion de l'erreur et à l'endurcissement des hérétiques.

L'histoire de la fameuse Madeleine de Cordoue, contemporaine de sainte Thérèse, est trop connue pour que nous insistions [3]. Rappelons seulement que cette malheureuse, qui avait fait un pacte avec Satan, trompa pendant trente ans les hommes les plus sages et les plus savants de l'Espagne. Le P. Ribadeneira raconte, dans la *Vie de saint Ignace*, que le saint

[1] *L'homme spir.*, 1re part., ch. XI.
[2] Bizouard : *Les rapports de l'homme avec le démon*, l. IV, ch. III.
[3] Voir *Vie de sainte Thérèse*, d'après les Bollandistes, ch. IX.

fondateur s'était montré très peu touché de tout ce qu'on lui avait raconté d'elle, reprenant fortement celui qui la déclarait sainte. Il ajoute qu'il y eut alors beaucoup de faits de ce genre, spécialement en Espagne, entre autres à Séville, Saragosse, Valence, Cordoue, Murcie, Lisbonne et à la cour même du roi.

242. On sait quelles furent les erreurs de Mme Guyon. Cette femme était d'une piété sincère; il est possible qu'elle ait eu d'abord quelques grâces mystiques, mêlées de beaucoup d'élans sensibles, mais « sa charité ardente, sa patience, sa piété servirent de passeport à une doctrine aussi dangereuse qu'absurde ». Or, le point de départ de ses erreurs fut qu'elle se croyait favorisée d'illuminations toutes divines et, ce qui l'aidait à le croire, c'étaient des faits étranges ou que du moins elle se figurait tels.

« Parmi les phénomènes extraordinaires que l'on remarque chez elle, — que du moins elle s'attribue avec une certaine bonne foi —, on la voit guérir miraculeusement des maladies crues incurables, lire les pensées, etc., etc. On la voit dirigée par une force occulte et intelligente. Une impulsion irrésistible la poussait si violemment à écrire que sa résistance à cette force la rendait malade. Ce n'étaient point ses pensées, elle était tout à fait passive : c'étaient celles de cette force inconnue. Le P. Lacombe lui ayant dit d'obéir à cette impulsion, elle écrivit, sans se douter de ce que sa main écrivait et avec une vitesse étonnante, le *Traité complet de la vie intérieure* et, à mesure qu'elle avançait, sa santé se fortifiait; c'est de la même manière qu'elle écrivit ses *Commentaires sur l'Écriture-Sainte*, qui lui furent dictés mot à mot. Les passages lui étaient donnés avec leur explication sans rien chercher. Il fallait de sa part un entier abandon; si elle eût voulu substituer un seul mot à celui qu'on lui dictait, l'esprit se fût retiré. Cette dictée se faisait rapidement et sa main était agitée si vivement qu'elle n'aurait pu copier, dit-elle, en cinq jours ce qu'elle écrivit en une seule nuit. »

« L'Esprit de Dieu — c'était lui, selon elle, qui conduisait sa main — aimait à la contrarier. Ainsi, quand elle avait le temps d'écrire, il la faisait cesser, et quand elle avait besoin de repos et de sommeil, il la contraignait d'écrire : « Je m'accoutumais, « continue Mme Guyon, peu à peu à suivre Dieu à sa mode et « non à la mienne. » Le *Cantique des Cantiques* fut rédigé en un

jour et demi; encore reçut-elle des visites... La vitesse fut si prodigieuse que son bras enfla et devint si raide qu'elle crut ne pouvoir écrire de longtemps. Mais une âme du purgatoire, qui la pressait de prier pour sa dévivrance, la guérit instantanément, en signe et pour récompense de cette dévivrance. Ayant égaré une partie considérable du *Livre des Juges*, qui lui avait été ainsi dictée, quand elle la retrouva, elle reconnut que l'ancienne et la nouvelle dictée étaient en tout parfaitement conformes entre elles, etc.

« Un jour, le démon lui apparut : ses sens en ressentirent un peu d'effroi, mais son âme, dit-elle, resta ferme, ce qui causa tant de dépit à Satan que, toutes les nuits, à minuit (heure à laquelle Mme Guyon se levait), il fit dans sa chambre un tintamarre effroyable : quand elle était au lit, c'était pis encore; il le lui secouait pendant des quarts d'heure, crevait les châssis de papier, etc., etc., mais elle n'avait point peur. Un jour, il lui apparut dans la ruelle de son lit et lui donna un si fameux coup de pied qu'elle fut aux portes du tombeau.

« Mme Guyon dit qu'elle exerçait un pouvoir sur l'âme comme sur le corps de quelques personnes que quand elle leur disait : *Soyez guéries*, elles l'étaient; *soyez en paix*, elles recouvraient tout leur calme... Fénelon crut que cette femme mystique était une sainte et ne fut pas le seul à le penser [1] ». Il fut séduit par les qualités réelles de Mme Guyon. Elle avait « pacifié son âme troublée, apaisé ses sens », elle lui avait « communiqué le recueillement et le goût de Dieu », comme lui-même le déclarait [2]. Il crut que tout était divin en elle. En réalité, il y avait dans cette femme célèbre un mélange d'aspirations pieuses, de vertus sincères et d'illusions humaines ou diaboliques [3] consi-

[1] Bizouard, l. XI, ch. IV.

[2] V. *Fénelon et Mme Guyon*, par Masson.

[3] Nous disons humaines ou diaboliques : il ne paraît pas que tout ce qu'elle raconte ait été contrôlé; si les faits étaient vrais, il ne faudrait pas hésiter à y voir une intervention diabolique; sinon, et ceci nous semble de beaucoup plus probable, elle était hystérique à un haut degré, et le démon la trompa, comme il trompe toute âme présomptueuse, par des tentations qu'elle ne sut pas reconnaître et repousser. En tous cas ses ouvrages n'ont en aucune façon cet accent de sainteté que l'on trouve

dérables. Il est déplorable que l'illustre archevêque n'ait pas su faire le discernement; il eût alors évité les erreurs où elle l'a entraîné. Ces erreurs d'un si grand esprit, venant après celles plus graves de Mme Guyon et après les doctrines perverses et corruptrices de Molinos, jetèrent le discrédit sur toutes les voies mystiques et, par une réaction excessive et regrettable, empêchèrent en grande partie les fruits que les ouvrages de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales auraient dû produire. N'est-ce point là ce qu'avait voulu l'esprit de mensonge qui corrompit Molinos et qui trompa, ou du moins, contribua à tromper Mme Guyon ?

« Nous avons vu en ce siècle, dit le P. Surin, une personne, à Rouen, qui n'était pas de mauvaise vie, qui, tenant Jésus-Christ entre ses mains (car c'était un prêtre qui disait la messe), croyait entendre des paroles et recevoir des conseils, qui se terminèrent à un grand désordre. » (*Cat. spir.*, t. I, 3e part., ch. v.)

243. Alors même que ces illuminés et ces visionnaires ne séduisent pas les foules et ne sèment pas des erreurs pernicieuses, alors même qu'ils sont le simple jouet de leur imagination, sans que le démon intervienne pour les tromper, les faussetés qu'ils répandent ne sont jamais inoffensives; elles entretiennent des idées chimériques, elles bercent les âmes de vains espoirs, ou, au contraire, elles abattent les courages, elles empêchent de voir aussi clairement le devoir et de l'accomplir, elles peuvent troubler la foi, être l'occasion de tentations ou bien inspirer les mesures déraisonnables. La vérité délivre les âmes : *veritas liberavit vos ;* seule, elle leur fait du bien; l'erreur est toujours nuisible et quiconque se laisse tromper par de fausses révélations finit toujours par s'en repentir.

§ 2. — *Méprises possibles dans l'interprétation des révélations divines*

244. Saint Jean de la Croix s'est élevé fortement contre l'excès de la crédulité et contre le trop d'importance que l'on

chez les vrais mystiques. On n'y sent pas l'onction de la profonde piété mais trop souvent un ton de suffisance, une complaisance en elle-même qui choquent grandement.

donne parfois aux visions et aux révélations, alors même qu'elles sont véritables, parce qu'il a constaté sur ce point, comme il le déclare, un manque de discrétion qui a été nuisible à beaucoup d'âmes. (*Montée*, II, XVI, p. 181.) Il y avait eu, paraît-il, à cette époque, dans l'ordre du Carmel, de grands abus et le Saint dut rappeler les principes et montrer les dangers d'illusion, d'orgueil, auxquels les âmes s'exposent si elles s'attachent à ces faveurs, si elles s'y confient imprudemment, si elles ne comprennent pas qu'elles doivent préférer à tout le reste la pratique des vertus et l'union à Dieu par la foi, même la plus obscure, et l'amour mystique.

Et, en effet, non seulement ceux-là tombent dans l'erreur qui ont de fausses visions et n'ont jamais entendu de paroles surnaturelles, mais ceux-là mêmes qui reçoivent des communications divines peuvent recevoir aussi des visites diaboliques et l'ange de ténèbres peut se transformer en ange de lumière : « Écoute, ma fille, a dit un jour Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie, ne crois pas légèrement à tout esprit et ne t'y fie pas, car Satan enrage de te décevoir. » Et, ce qui arrive plus souvent encore, l'âme sainte peut mêler l'humain au divin, le faux au vrai, les conceptions et les déductions de sa raison et même les fantaisies de son imagination aux vérités qui lui sont manifestées.

245. Souvent, en effet, Dieu ne soulève qu'une partie du voile qui nous dérobe les choses futures ou les faits de conscience ; les communications divines sont obscures et, dans l'interprétation qu'en donne celui qui les a reçues, l'erreur peut se glisser. Dans les visions de Notre-Seigneur ou des Saints, le voyant sera tout naturellement porté à interpréter la pose, l'expression de la figure, il pourra se tromper dans les conclusions qu'il tirera. Il en est de même et à plus forte raison dans les visions symboliques. Mais les paroles elles-mêmes peuvent être équivoques. Saint Jean de la Croix cite plusieurs exemples tirés de la Sainte-Écriture. Ainsi, quand Jacob, ayant appris que Joseph vivait encore, quitta le pays de Chanaan pour se rendre près de son fils, Dieu lui apparut et lui dit : « Jacob, ne crains point, descends en Égypte, moi-même je descendrai là avec toi et moi-même je t'en ramènerai lorsque tu reviendras. » D'après ces paroles, Jacob devait croire qu'il reverrait un jour son pays. Or, il mourut en Égypte. En disant : « Je t'en ramènerai lors-

que tu reviendras, *et ego inde adducam te revertentem* », Dieu voulait-Il dire que le corps du patriarche serait rapporté en Palestine, ce qui eut lieu, en effet, aussitôt après sa mort, ou qu'il y reviendrait en maître dans la personne de ses descendants quatre cents ans plus tard; même après l'événement, nous ne pouvons le décider.

Un crime infâme ayant été commis dans la tribu de Benjamin et tous ceux de cette tribu s'étant solidarisés avec les coupables, les autres tribus se réunirent pour les châtier; elles consultèrent le Seigneur avant de livrer bataille; or, à deux reprises, le Seigneur leur ordonna d'engager le combat : elles avaient le bon droit de leur côté, un avantage numérique considérable; cet ordre qu'elles recevaient n'était-il pas une annonce de la victoire? Tous le crurent : qui ne l'aurait pas cru comme eux? Cependant, Dieu n'avait pas promis le succès. Ce furent les Benjamites qui furent vainqueurs et infligèrent aux autres tribus des pertes énormes. La troisième fois, le Seigneur, non seulement ordonna de combattre, mais promit la victoire; cette fois, les Benjamites furent taillés en pièces.

Les prophéties qui annonçaient le triomphe du Messie, ses conquêtes universelles semblaient promettre aux Juifs une grande prospérité temporelle et même l'empire du monde; ainsi les interprétaient-ils, ainsi les comprenaient les apôtres eux-mêmes au jour de l'Ascension; ce ne fut que plus tard qu'ils comprirent le vrai sens des prophéties, comme saint Jean le remarque [1].

246. Jeanne d'Arc, qui, comme elle le déclara peu avant de mourir, n'a jamais été trompée par ses voix, ne comprit pas l'annonce qu'elles lui firent de sa mort. « Mes voix me disent que je serai délivrée par une grande victoire et elles ajoutent : « Prends tout en gré, n'aie pas souci de ton martyre; tu arri- « veras finalement au royaume de paradis. — Qu'entendez-vous par votre martyre, demanda l'interrogateur? — Ce que j'entends par mon martyre, c'est la peine et adversité que je souffre en prison. Je ne sais si je souffrirai une plus grande peine que celle-là; du reste, je m'en rapporte à Dieu. » Jeanne pensait qu'elle serait délivrée par un miracle et qu'elle recou-

[1] *Actes*, I, 6. Jean XII, 16.

vrerait sa liberté; elle ne comprenait pas que ce serait sa mort sainte qui serait pour elle le triomphe et la délivrance.

247. Anna-Maria Lindmayr, carmélite, morte en odeur de sainteté, à Munich, en 1726, qui fut favorisée de nombreuses communications divines, avait reçu de Dieu un message à transmettre de grande importance : il lui avait été révélé que la maison d'Autriche, alors fort éprouvée, ne serait de nouveau bénie de Dieu que si elle faisait la paix avec les princes catholiques. La pieuse voyante transmit ce message au prince-évêque de Freysing, qui, de nouveau, la soumit à un examen. Il lui envoya le P. François-Xavier Amryhn, de la Compagnie de Jésus. Celui-ci, après lui avoir posé des questions sur les âmes du purgatoire, qui, souvent, se montraient à elle, lui recommanda deux âmes, deux de ses frères, dont l'un était mort après avoir reçu les sacrements et l'autre était mort, seul, delaissé, sans le secours de la religion. Anna-Maria pria pour les deux défunts. Vers minuit, quelqu'un lui apparut dans la chambre où elle reposait, habillé comme les Pères de la Compagnie; il avait un visage tout rayonnant de beauté, les yeux levés au ciel et était revêtu d'un habit de chœur très brillant. Quelques instants après, elle entendit dans la chambre voisine un tapage horrible, puis un bruit semblable à un bruit de chaînes et à celui d'un objet qu'on pousse et qu'on tire en tous sens; c'était si épouvantable que jamais elle n'avait éprouvé une telle frayeur. Puis elle entendit que l'être inconnu vomissait comme s'il voulait rejeter tout ce qu'il avait dans l'estomac. Anna-Maria demanda au Seigneur de la protéger contre cet esprit et contre tous les esprits maudits. Le Père lui avait demandé une réponse très prompte : le matin, dès qu'elle fut réveillée, sans prendre la précaution de prier le Séigneur de l'éclairer, elle s'empressa d'écrire au Père que les deux âmes recommandées devaient être au ciel, car elles n'étaient pas venues faire connaître leurs besoins. Étant allée ensuite prier à la chapelle, le Seigneur lui reprocha sévèrement d'avoir donné sa réponse sans l'avoir consulté dans la prière; Il lui fit comprendre que les deux frères dont le Père lui avait parlé, n'étaient pas ses frères selon la chair, mais saint François-Xavier et Judas, ses frères, l'un et l'autre, par le sacerdoce, le premier mort dans la solitude, loin de ses frères et sans recevoir aucun sacrement, le second

mort après la Cène. Elle écrivit de nouveau au Père Amryhn, qui ne lui répondit pas; mais, peu de temps après, elle recevait une ordonnance du prince-évêque qui lui disait de regarder toutes ses visions comme de pures créations de son imagination, lui interdisait les veilles, les jeûnes qui affaiblissaient son cerveau, lui commandait de vivre comme tout le monde, de ne plus se préoccuper ni de l'Église, ni des maisons princières. On reconnut plus tard la vérité de ses révélations [1].

248. Les paroles divines, remarque saint Thomas (2, 2, q. 174, a. 1), ne manifestent pas toujours les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ou telles que Dieu, indépendamment des circonstances, veut les accomplir; parfois elles font seulement connaître des effets qui ne manqueront pas d'être produits, si les causes subsistent. Dans ce cas elles sont *conditionnelles* et, si les circonstances changent, la prophétie, qu'elle renferme une menace ou une promesse, ne se réalise pas [2]. « Encore quarante jours, disait Jonas, et Ninive sera détruite. » Ninive ne fut pas détruite. « J'ai dit et certifié autrefois, fait dire le Seigneur au grand-prêtre Héli, que ta maison et la maison de ton père servirait à jamais devant ma face. *Et maintenant je dis : il n'en sera pas ainsi*, mais je glorifierai quiconque m'aura rendu gloire, et ceux qui me méprisent seront méprisés. » (*Rois*, II, 30.) Le salut a été promis à ceux qui meurent revêtus du scapulaire, la réception des derniers sacrements à ceux qui communient neuf fois de suite le premier vendredi du mois : de soi ces pratiques obtiennent les grâces promises, — combien d'âmes leur doivent le salut ! — mais ceux qui les observent peuvent, par ailleurs, mettre des obstacles; ainsi la présomption qui porterait

[1] Leben und Wirken der Dienerin Gottes Maria-Anna Josepha a Jesu Lindmayr. Ratisbonne, Pustet, 1887. Chap. XIX.

[2] « Lors même que j'aurai dit au juste qu'il vivra, si, se confiant dans sa justice, il fait le mal, on ne se rappellera plus rien de sa justice, et à cause du mal qu'il aura fait, il mourra. Et lors même que j'aurai dit au méchant : « Tu mourras ! » s'il se détourne de son péché, et fait ce qui est juste et droit; si ce méchant rend le gage, s'il restitue ce qu'il a ravi, s'il suit les préceptes qui donnent la vie, sans faire aucun mal, certainement il vivra; on ne se rappellera plus aucun des péchés qu'il aura commis; il a fait ce qui est droit et juste : il vivra. » (Ezéchiel, XXXIII, 13-16.)

à en abuser pour pécher plus à son aise, peut empêcher la réalisation des promesses divines.

Nous avons parlé de la révélation faite à saint Vincent Ferrier. Jésus-Christ lui avait confié la mission mentalement, dit le Saint, mais d'une façon très claire, d'aller prêcher par le monde, et lui avait fait comprendre qu'il attendait les résultats de cette prédication avant d'ouvrir les assises suprêmes du jugement dernier. S'appuyant sur cette révélation et sur d'autres communications faites à d'autres personnes, le Saint croyait et prêchait en tout lieu que la fin du monde aurait lieu bientôt. « De tous ces faits, disait-il, il s'est formé dans mon esprit une opinion et une croyance vraisemblable, mais non pas une certitude suffisante pour la prêcher, que l'Antechrist est né depuis neuf ans. Quant à la venue elle-même de l'Antechrist et à la fin du monde très prochaine — *cito, bene cito et valde breviter* — je les prêche comme certaines et sans crainte d'erreur, le Seigneur daignant confirmer ma parole par des miracles. » Et en effet il opérait des miracles sans nombre pour confirmer sa mission. A Salamanque, pendant qu'il prêchait, on allait enterrer une femme; il fit approcher le cadavre et, devant l'immense multitude, il ordonna à la défunte de se lever et de dire à haute voix s'il était vraiment l'ange de l'apocalypse, chargé d'annoncer le jugement prochain. La femme obéit, se leva de son cercueil et affirma devant tous qu'il était vraiment cet ange. Et pourtant Vincent est mort depuis cinq siècles et le jugement dernier n'a pas eu lieu. La prophétie avait été comminatoire et conditionnelle. Telle est l'explication déjà donnée par saint Antonin et qui, quand on examine tous les faits, semble la seule acceptable. « La prédication de Jonas a sauvé Ninive, conclut son historien, la prédication de saint Vincent Ferrier a sauvé l'univers [1]. »

Saint Bernard, lui aussi, avait fait des miracles pour prouver que Dieu voulait la seconde croisade, et il en avait prédit le succès. Or, cette croisade finit par un désastre complet. Ce fut l'une des grandes épreuves de saint Bernard. Il adora, sans les comprendre, les desseins de Dieu. Un jour, en 1150, Jean, abbé de Casamaria lui écrivit avoir appris par une révélation de

[1] Fages, *Hist. de Saint Vincent Ferrier*, passim.

saint Jean et de saint Paul, patrons de son monastère, que, si les croisés avaient poursuivi religieusement leur noble entreprise, Dieu par eux aurait accompli de grandes choses; mais Il avait dû, dans sa miséricorde, leur infliger de grands maux pour purifier leurs âmes et leur assurer le salut. « Le Dieu tout-puissant, dit ce saint abbé, a tiré beaucoup de fruit de cette expédition, quoique ce ne soit pas comme le pensaient ceux qui l'ont entreprise. » Les promesses avaient donc été conditionnelles, ou bien il fallait entendre l'heureux succès de la croisade du salut qu'elle obtint aux croisés; la plupart, en effet, avaient la foi forte, mais les mœurs très dissolues; ils auraient perdu leur âme s'ils fussent restés dans leur pays, ils devaient gagner le ciel en mourant pour une si sainte cause [1].

249. Ces exemples prouvent que les paroles divines les plus certaines peuvent être mal comprises par les âmes les plus saintes. Ce qui est plus étonnant encore et ce dont pourtant on a des exemples, c'est que même des âmes saintes peuvent prendre pour des révélations ce qui n'est que le produit de leur activité humaine. Ceci est plus fréquent chez celles qui n'ont pas encore atteint le suprême degré de la sainteté; celle qui l'a atteint et qui est comme transformée en Dieu « connaît plus distinctement, dit un auteur mystique [2] et plus sûrement tout ce que Dieu opère en elle par l'habitude parfaite qu'elle a de fermer l'œil de son esprit et d'arrêter les mouvements ou l'activité de sa volonté, et de leur interdire en quelque façon leur propre action. C'est pour cela que cette âme reçoit sans mélange de sa propre lumière tout ce qu'il plaît à Dieu d'imprimer en elle ou de lui donner à connaître, et qu'elle est par conséquent moins sujette à se tromper dans cet état sur le discernement de ce qui vient de Dieu ou de son propre esprit qu'on ne l'est dans les états où il y

[1] Dans son livre *De consideratione*, II, 1, saint Bernard donne cette explication : « Moïse avait promis aux Hébreux de les conduire dans la terre de Chanaan, et nul d'entre eux ne pénétra, lui vivant, dans la Terre promise. Les Hébreux, me direz-vous, furent incrédules et rebelles Mais qu'ont donc été les croisés? Interrogez-les. A quoi bon répéter ce qu'ils avouent eux-mêmes? Dans l'un comme dans l'autre cas, les promesses de Dieu ne prescrivent pas contre les droits de sa justice. »

[2] Abbé de Brion, *Vie de sœur Marie de sainte Thérèse*, l. V, ch. I, Paris, 1720.

a moins de mort d'esprit et moins de passivité. Ce qui a été cause effectivement que des âmes très saintes se sont trompées dans des révélations qu'elles ont cru avoir de Dieu, c'est parce qu'elles n'étaient pas encore assez habituées à arrêter tous les instincts et tous les mouvements de leur partie supérieure et que leur esprit ou leur lumière naturelle se formait très secrètement des vues; qu'elles croyaient recevoir de Dieu. »

250. On remarque que les erreurs se rencontrent surtout dans des révélations portant sur des sujets qui n'ont aucun rapport à la sanctification de l'âme et qui ne sont d'aucun profit spirituel. Alors Dieu n'intervient pas d'une manière particulière pour préserver de l'erreur. Ainsi les Bollandistes, Amort, le P. Poulain signalent des erreurs scientifiques ou historiques nombreuses dans les révélations de sainte Hildegarde, de sainte Élisabeth de Schœnau, du B. Herman Joseph, de sainte Françoise Romaine, de Marie d'Agréda, de Catherine Emmerich.

L'erreur est plus rare si la révélation qu'on croit recevoir de Dieu a un but pratique et contient des conseils et des règles de conduite. Si l'âme est vraiment fidèle et n'a en vue que la gloire de Dieu, si elle ne cesse de demander à Dieu la vraie lumière, Il la préservera d'erreurs qui l'engageraient dans une voie funeste à son salut ou grandement nuisible à son avancement; du moins si elle est trompée, Il la soutiendra par des grâces très puissantes qui rendront l'erreur inoffensive et rendront inutiles les ruses de Satan. « Dieu est trop fidèle, dit sainte Thérèse, parlant des visions de Notre-Seigneur, pour laisser au démon un pareil pouvoir de séduction sur une âme qui n'a d'autre désir que de plaire à son Dieu et qui donnerait sa vie pour Lui; bien vite Il la tirerait de son erreur. »

On peut citer, il est vrai, le cas de sainte Catherine de Bologne. « Sache, avait dit un jour cette Sainte au démon, que tu ne peux m'envoyer aucune tentation que je ne la reconnaisse à l'instant. » Cette parole était quelque peu téméraire, la Sainte l'expia cruellement. Par une permission divine, l'ange maudit lui apparut pendant plusieurs années sous la figure tantôt de Notre-Seigneur, tantôt de la Sainte Vierge. D'abord, sans se montrer, il lui suggérait des pensées contre l'obéissance, contre la charité, auxquelles Catherine résistait courageusement; puis, quand il se montrait à elle, il lui reprochait durement ces tentations comme

des fautes. La Sainte n'était qu'au début de sa vie religieuse; si elle eût été plus expérimentée, elle eût facilement découvert l'ennemi, dont le langage et les procédés n'avaient rien de divin. Dieu, qui voulait l'humilier, la laissa dans l'erreur, mais Il la soutint par des grâces extrêmement puissantes, la préservant toujours du découragement où le démon voulait la faire tomber. Quand Il jugea que l'épreuve avait assez duré, Catherine ayant, par ses combats généreux, fait de grands progrès dans la sainteté, Il lui fit comprendre que tout cela n'était que tromperie de l'esprit du mal.

CHAPITRE XXI

Règles pratiques de discernement

§ 1er. — *Nécessité de bien discerner*
Prière nécessaire ; disposition de sainte indifférence

251. Celui qui reçoit ou croit recevoir une communication céleste et celui qui lui sert de guide sont donc exposés à un double danger : s'ils ne veulent pas tenir compte de la révélation, ils s'exposent à rejeter une grâce de Dieu de très grand prix et à résister à ses volontés; si, au contraire, ils se montrent confiants et dociles, ils risquent d'être le jouet du démon ou d'une vaine imagination. La plus grande prudence est donc nécessaire.

Dans nombre de cas, il est vrai, un directeur reconnaîtra du premier coup que le prétendu voyant n'est qu'un halluciné, les visions qu'il pense avoir, les paroles qu'il s'imagine entendre n'ayant aucun caractère de vérité. Ce cas se rencontre surtout chez les névrosés; chez eux la puissance de l'imagination dépasse souvent tout ce qu'on pourrait soupçonner. « Pour peu qu'il y ait de mélancolie, dit sainte Thérèse — elle appelle mélancolie ce que nous appelons aujourd'hui névrose — on doit redoubler de prudence; *j'ai vu des exemples d'illusion telle que j'ai été épouvantée en voyant comment on peut se persuader avec tant de conviction voir ce qu'on ne voit pas.* » Elle en cite un

exemple et elle ajoute : « Comme parmi tant de rêveries cet homme tombait juste sur certaines choses, on tenait tout le reste pour certain ». (*Fond.*, ch. VIII, p. 67, 68.) « Quand on est en présence de personnes de faible imagination ou notablement mélancoliques, il ne faut pas, à mon avis, faire cas de ce qu'elles prétendent voir ou entendre; mais il ne faut pas non plus les jeter dans l'inquiétude en leur disant que tout vient du démon. » Souvent aussi il vaut mieux ne pas leur dire qu'il n'y a en cela qu'une illusion de leur cerveau malade, « car elles n'en conviendront jamais, étant prêtes à jurer que bien réellement elles voient et elles entendent ». Le mieux est de « les écouter » avec patience et de les traiter « comme des personnes malades ». (VIe *Demeure*, ch. III, p. 114.)

252. L'hallucination ne se découvre pas toujours du premier coup d'œil. Parfois la personne qui prend ses imaginations pour des réalités ne paraît par ailleurs nullement extravagante; en dehors de ses affirmations de visionnaire faites avec une entière bonne foi, rien ou presque rien ne ferait soupçonner chez elle une pareille illusion. Même dans ce cas il faut tout attribuer à son imagination si les prétendues communications n'ont pas les caractères du divin, par exemple si elles sont banales, portant sur des futilités, ne rendant point la conscience plus délicate, plus éclairée, n'inspirant ni la vraie humilité, ni l'amour de la croix, ni les vertus solides. Quand Dieu ou ses Saints se manifestent, ce n'est jamais pour des bagatelles et il y a toujours des signes auxquels on les reconnaît.

253. Quand la personne qui se dit favorisée de paroles et de visions est une personne de bon jugement et de sang-froid, quand les apparitions et les communications la portent au bien et la poussent aux vertus solides, il y a présomption qu'elle ne s'abuse pas. Alors, que l'on suspende son jugement, mais avant tout qu'on ne s'effraie pas. « Il paraît, dit sainte Thérèse, que certains s'épouvantent dès qu'ils entendent parler de visions ou de révélations. Je ne comprends pas pourquoi ils croient exposée à tant de dangers l'âme que Dieu conduit par ce chemin, ni d'où leur vient cette frayeur... Ils s'effraient moins si une personne leur dit que le démon la poursuit de toutes sortes de tentations, de pensées de blasphèmes, de représentations extravagantes et déshonnêtes, mais ils se scanda-

lisent si elle leur dit qu'un ange s'est montré à elle ou lui a parlé ou que Notre-Seigneur crucifié lui a apparu. » (*Fond.*, ch. VIII, p. 65.)

Non, le cas n'est pas de nature à effrayer, mais il est grave; et, comme il importe beaucoup de ne pas se montrer trop défiant ou trop crédule, comme par ailleurs de grandes lumières sont nécessaires pour éviter ces deux excès, c'est un devoir, et pour le voyant et pour son directeur, de beaucoup prier et de joindre à la prière de généreux sacrifices. Sans cette précaution, il est très probable, disons mieux, il est certain qu'on ne suivra pas les règles de la prudence surnaturelle. N'avons-nous pas vu plus haut que dans maintes circonstances pour reconnaître la vérité de ces voies surnaturelles il n'avait fallu rien moins que des Saints, comme le B. Raymond de Capoue, saint François de Borgia, saint Pierre d'Alcantara, saint Philippe Néri, le Vénérable P. de la Colombière? Et on pourrait citer d'autres faits.

254. Il faut en même temps que le voyant et son directeur s'établissent dans une disposition vraie d'indifférence et de docilité à Dieu, étant également prêts à ne tenir aucun compte de ces communications, si, après examen, il est démontré qu'elles ne sont pas divines, et à se montrer soumis jusqu'aux sacrifices qu'elles peuveut exiger, si elles viennent de Dieu. La frayeur à laquelle faisait allusion sainte Thérèse vient souvent des conséquences que l'on entrevoit et que l'on redoute pour le cas où ce serait Dieu qui se manifesterait. Dieu est exigeant parce qu'Il est saint : le voyant n'aura-t-il point et des obligations dures à remplir lui-même, et pour son guide des messages pénibles à transmettre? Ne passera-t-il pas pour un visionnaire et celui qui le conseille pour un naïf et un imprudent? Le P. Baltazar Alvarez eut beaucoup à souffrir au sujet de sa pénitente Thérèse, il fut l'objet de vives critiques; ce cas est loin d'être une exception. Il serait beaucoup plus commode de ne pas se mêler de ces faits extraordinaires. Ou bien, tout au contraire, on est flatté de recevoir des visites du Seigneur et des Saints, ou d'avoir sous sa direction des personnes qui jouissent de ces faveurs; on est heureux d'avoir l'occasion d'apprendre des secrets célestes : avec ces dispositions on est très incliné à voir du surnaturel et du divin là où peut-être il n'y en a pas l'ombre.

Non seulement le directeur doit se mettre lui-même dans ces dispositions toutes surnaturelles de renoncement et d'abandon, mais il doit les inculquer à celui qu'il dirige. S'il y a lieu de craindre que les communications soient trop favorablement accueillies, il se montrera au début difficile, porté au doute, il exigera que le voyant repousse doucement et respectueusement les faveurs dont il est l'objet, demandant à Dieu de lui donner plutôt des grâces d'un autre ordre qui fortifient son amour en le laissant dans les obscurités de la foi. « Il vaut toujours mieux, au début, dit sainte Thérèse, renoncer à ces faveurs, car si elles viennent de Dieu, ces dispositions d'humilité aideront à en profiter; du reste ces faveurs augmentent plutôt si on les met à l'épreuve. Cependant il ne faut pas pour cela resserrer l'âme, ni l'inquiéter, car elle ne peut faire davantage » (VIe *Demeure*, ch. III, p. 114); il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ce qui lui arrive.

255. Si, au lieu de désirer ces communications, l'âme les redoute parce que celui qui lui parle, sans la décourager, la reprend de ses faiblesses et exige d'elle des actes de vertu pénibles, mais sages et salutaires, son guide devra, sans se prononcer tout d'abord sur la nature des paroles qu'elle croit entendre, y faire écho et doucement encourager l'âme à marcher dans la voie qui lui est tracée. « Quand les paroles que vous croyez entendre n'ont d'autre but que de vous consoler ou vous avertir de vos fautes, dit sainte Thérèse, quel qu'en soit l'auteur, fussent-elles même pure illusion, elles ne peuvent vous nuire. » (VIe *Demeure*, ch. III, p. 114.)

256. Il n'est pas rare que des idées préconçues et peu fondées inclinent à juger défavorablement les faits surnaturels; on oublie que les jugements de Dieu ne sont point nos jugements et qu'Il trouve parfois bon et utile ce qui choque nos petites idées humaines. On dira par exemple : telle révélation ne peut être divine, car Dieu ne fait pas choix d'un inférieur pour donner des leçons à ses supérieurs. Dieu choisit bien Samuel, qui n'était alors — qu'on nous pardonne l'expression, — qu'un simple enfant de chœur, pour donner au grand-prêtre une terrible leçon, Il envoya bien au Souverain Pontife une jeune fille de Sienne pour lui faire renoncer au séjour d'Avignon, Il chargea une jeune fille de dix-sept ans de conduire les armées

françaises et de diriger les généraux. On dira encore — cette objection comme la précédente a été formulée dans un cas que nous connaissons — : Dieu ne fait pas connaître même à ses amis les fautes du prochain. Or, tout au contraire, les exemples abondent dans la vie des Saints de ces révélations; mais la connaissance des secrets des cœurs ne leur inspire qu'une charitable compassion et des désirs de la correction et du bien spirituel, même des plus coupables.

De même ne faudrait-il pas, *a priori*, condamner comme fausses des visions et des révélations, parce que la personne qui en est favorisée n'est pas sainte. Il est bien vrai qu'en règle générale ces faveurs ne sont données d'une manière fréquente et comme habituelle qu'à des âmes avancées dans l'amour de Dieu, mais les manifestations de la Salette, de Lourdes, de Pontmain, s'adressaient à des enfants qui n'étaient pas des saints. De même dans les cas de possession et d'obsession, alors même que la victime n'est pas une âme parfaite, le surnaturel divin sert souvent de contrepoids au surnaturel diabolique et protège l'âme faible et inconstante contre les séductions de Satan.

Il ne faudrait pas non plus condamner, *a priori*, comme des niaiseries indignes de Dieu des visions contenant des représentations symboliques, qui à des gens d'une gravité quelque peu guindée paraissent trop naïves, si le symbole cache quelque leçon. La Sainte Écriture n'en a-t-elle pas de semblables?

257. La prudence s'impose donc de toutes manières; mais à ceux qui prient et qui se mettent dans la sainte indifférence, le Seigneur ne refuse pas la lumière. Il leur suggère souvent des moyens de s'assurer de la réalité des visions.

On lit dans la notice de sœur Marie de Jésus crucifié qu'étant novice au Carmel de Pau et s'étant un jour rendue à la chapelle pour recommander à saint Joseph la fondation projetee d'un Carmel aux Indes, une jeune fille lui apparut et lui donna l'assurance qu'on trouverait auprès de son père, le comte de Nédonchel, les secours nécessaires à l'œuvre projetée. Au récit de cette vision, la Mère Prieure fut quelque peu indécise, n'osant s'en rapporter uniquement aux dires de la novice, ni demander à un inconnu un pareil secours. Réflexion faite, elle résolut d'écrire au noble comte, le priant de vouloir bien lui

envoyer une photographie de sa fille Mathilde [1]. Le gentilhomme se prêta volontiers à ce désir, habitué qu'il était à recevoir de semblables demandes. La Prieure s'étant alors procuré plusieurs autres photographies, glissa parmi elles celle de Mathilde de Nédonchel; puis, les montrant à Sœur de Jésus crucifié, elle l'invita à désigner la personne qui lui était apparue. Sans hésiter sœur Marie indiqua Mathilde. La Prieure se décida alors à écrire et à exposer au comte ses désirs. Le résultat atteignit et dépassa même de beaucoup les espérances que l'on avait conçues.

§ 2. — *Caractères et effets très différents des apparitions célestes et des visions diaboliques*

258. Après avoir demandé avec ferveur les lumières divines, après s'être mis dans la disposition sincère de ne chercher que la vérité sans avoir égard aux ennuis que l'on peut prévoir, il faut appliquer les règles du discernement des esprits [2].

Dieu et Satan ne parlent pas le même langage; l'ange de ténèbres peut bien chercher à se transformer en ange de lumière, mais son caractère, ses intentions se trahissent malgré lui; il est sans doute fort intelligent, mais les sentiments de haine et de rage qui le dominent lui enlèvent le calme et la possession de lui-même; c'est un agité, un violent qui ne peut se contenir, qui souvent, aveuglé par sa haine furieuse et ses souffrances de damné, prend des moyens dérisoires qui ne peuvent que tourner contre lui. Son langage le plus souvent n'est que du verbiage sans gravité, sans dignité; il peut feindre, il est vrai, la sainteté, mais il ne se maintient pas dans ce rôle, il finit par se dévoiler à un œil attentif et prudent. Il mêle le mal au bien, l'hérésie à la vérité, l'inconvenant au sacré; s'il reprend, c'est pour décourager; s'il semble communiquer les lumières, il inspire une vaine complaisance et un sot orgueil; s'il semble pousser à l'humilité et communiquer une certaine ferveur

[1] Mathilde de Nédonchel, d'une noble famille de Belgique, était morte à Rome, en odeur de sainteté, le 27 juin 1867. Sa vie a été publiée (Casterman, Tournai).

[2] Voir ces règles : *Degrés de la vie spir.*, l. III, 2e part. ch. v.

affective, tout est basé sur l'amour-propre; s'il fait répandre des larmes par les sentiments qu'il excite, il porte à faire cas de cette fausse sentimentalité plus que de la pratique des vertus. (*Montée du Carmel*, II, XXVII, p. 256.) S'il feint des témoignages de tendresse, ses caresses ne sont pas chastes; s'il pousse à des œuvres saintes en apparence, elles sont ou indiscrètes, ou inopportunes, ou même pernicieuses. L'âme qui l'écoute se sent mal à l'aise, troublée; la gêne qu'elle éprouve, l'éloignement pour le bien, la difficulté qu'elle ressent pour la prière et les actes d'amour, lui indiquent que ce n'est pas Dieu qui lui parle ni un ami de Dieu.

Les visions, d'ordinaire, commencent par effrayer, aussi voyons-nous dans la Sainte Écriture que ceux qui en sont favorisés doivent être tout d'abord rassurés (Luc, I, 13, I, 30, II, 10; Matth. XXVIII, V, 10; Luc, XXIV, 36; Apoc. I, 17). Saint Antoine, disait, nous rapporte saint Athanase : *Si post timorem succedit gaudium, a Domino est visio; securitas enim animæ præsentis majestatis indicium est ; si vero incussa formido permansit, hostis est qui videtur :* si à la crainte succède la joie, la vision vient du Seigneur, car la sécurité de l'âme est une marque de la présence divine; si la crainte se prolonge, c'est l'ennemi qui se montre. Le récit que fait Daniel, X, 8, 18, 19, confirme ces principes. (Cf. *Divines Paroles*, XXXVIII, 16, 17, les signes donnés par le Seigneur à plusieurs saintes.)

« On reconnaît l'arbre à ses fruits : cueille-t-on des raisins sur des épines ou des figues sur des ronces? » (Matth., VII, 16.) Dieu, qui ne veut pas que ses enfants soient trompés malgré eux, permet que l'on reconnaisse le démon à ses œuvres. On peut, il est vrai, surtout au début, ne pas remarquer ces signes de l'action diabolique; on peut se laisser séduire, et beaucoup sont tombés dans les pièges de Satan; mais ceux-là seuls restent trompés qui se prêtent à la séduction; jamais Satan n'a pu garder dans l'erreur les âmes fidèles qui ont eu recours à la prière et qui se sont laissé guider par l'obéissance : « Satan enrage de te décevoir, nous avons cité cette parole de Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie, c'est pourquoi ne fais rien sans l'approbation de ceux qui te conduisent, afin qu'ayant l'autorité de l'obéissance, il ne puisse te tromper, car il n'a point de pouvoir sur les obéissants. » Notre-Seigneur donna à

sainte Thérèse la même règle de conduite : un confesseur de passage avait conseillé à la Sainte de garder pour elle seule toutes ses communications. Notre-Seigneur alors lui dit qu'elle ne devait pas suivre ce conseil, mais ne rien cacher à son confesseur, qui était le P. Balthazar Alvarez, parce qu'il y avait en cela une grande sûreté, tandis qu'en faisant le contraire, elle pouvait quelquefois être trompée. Sainte Véronique Juliani fut reprise par Notre-Seigneur de ce qu'elle ne s'ouvrait pas à son confesseur.

259. C'est aussi pour préserver les hommes de ses séductions que le Seigneur ne permet pas à l'ange maudit d'imiter parfaitement un être glorifié. « Il peut bien, dit sainte Thérèse (*Vie*, XXVIII, p. 222), prendre la forme d'un corps de chair, mais il ne peut contrefaire la gloire avec laquelle Notre-Seigneur se montre. » Il semble même qu'il ne lui soit pas permis de reproduire parfaitement la forme humaine. Le directeur doit attirer sur ce point l'attention de celui qui reçoit ces visites suspectes et qui, souvent, ne pense pas à regarder de la tête aux pieds; quand le démon est ainsi découvert, il se montre furieux [1]. Une autre manière de le démasquer, c'est de l'interpeller en lui commandant, au nom de Dieu, ou au nom de Jésus, de dire qui il est et ce qu'il veut; il ne lui sera guère permis de tromper. S'il résiste à une première sommation, qu'on la réitère avec un grand esprit de foi, jusqu'à ce qu'on obtienne quelque réponse ou quelque signe rassurant [2].

260. Si les manifestations diaboliques ont des caractères qui les trahissent, les manifestations divines ont aussi des marques qui les font reconnaître. Les apparitions célestes — corporelles ou imaginatives — non seulement n'ont rien que de convenable et de décent, mais elles ont de plus un caractère de noblesse et de dignité. Souvent elles sont entourées d'une lumière douce

[1] Nous avions appris de diverses sources cette particularité avant de la lire dans Suarez, qui invoque le témoignage de plusieurs auteurs et les aveux des sorcières. Un jour, entre autres, à un confrère qui nous consultait sur des apparitions de mauvais aloi, nous conseillâmes de s'informer de la forme des pieds : la voyante regarda, c'étaient des pieds de bête.

[2] Nous avons conseillé aussi plusieurs fois l'interpellation et toujours l'ennemi a été forcé, bien malgré lui, de se dévoiler.

et brillante qui ne ressemble à rien de terrestre et qui est fort différente de celle dont le démon s'entoure parfois, quand il cherche à se faire passer pour quelque ange ou quelque saint. En voyant ces apparitions, le premier mouvement peut être du trouble et de la frayeur; mais l'effroi passe vite et la paix, signe ordinaire de l'action divine, envahit l'âme.

261. Les paroles de Notre-Seigneur, des Anges ou des Saints — auriculaires ou imaginatives — se distinguent par plusieurs signes caractéristiques. Outre ceux que nous avons indiqués déjà, savoir : leur clarté et leur précision, l'imprévu de leur manifestation ou des idées qu'elles énoncent, leur autorité qui force à les entendre, ne le voulût-on pas, elles sont encore très expressives, souvent d'une grande profondeur et surtout opérantes, Dieu agissant en même temps qu'Il parle. L'âme reconnaît l'action divine en sentant qu'une grande paix est versée dans son âme, qu'elle est toute recueillie et toute portée à louer Dieu.

Souvent aussi, les paroles divines produisent ce qu'elles signifient. Si elles disent, par exemple : « C'est moi, ne crains point », aussitôt, toutes les inquiétudes s'évanouissent; si elles disent : « Sois en repos, tout réussira », une conviction forte s'impose à l'âme, qui ne doute nullement de ce qui lui est promis. (Sainte Thérèse, *Vie*, XXV et XXVI; VIe *Demeure*, III, p. 115.)

« Il me semble, dit sainte Véronique Juliani, que le Seigneur m'a fait connaître que les créations de l'imagination ne restent guère les mêmes (elles varient de forme et d'aspect); si, cependant, parfois, il en reste quelque chose, elles ne produisent que peu d'effet. Mais, quand ces visions ne viennent pas de l'imagination, tout reste profondément imprimé dans l'esprit, comme si la vision et la lumière continuaient d'être données à l'âme, et celle-ci en garde une grâce si efficace que tout s'accomplit, sans même qu'elle s'en aperçoive. » (*Diario*, t. I, p. 304.)

Nous venons de dire que les paroles célestes portent avec elles la conviction; notons-le cependant : si le voyant, au moment où Dieu parle, ne doute pas, le doute peut lui venir ensuite, soit par l'effet d'une tentation, soit par l'influence de ceux qui ont peine à croire et qui lui communiquent leurs craintes. Sainte Véronique Juliani, sainte Marguerite-Marie avaient souvent la crainte d'être l'objet de fausses visions, mais,

au moment même où Notre-Seigneur leur parlait, elles ne songeaient pas à douter.

Si les paroles divines produisent des effets de grâce évidents, si elles sont paroles et œuvres, cependant, ces paroles « n'enlèvent pas toujours la répugnance et la difficulté que l'âme éprouve à exécuter les ordres qu'elle reçoit » (*Montée*, II, XXVIII, p. 259), comme le prouve l'exemple de Moïse, près du buisson ardent; elles respectent la liberté humaine, tout en lui donnant une forte et salutaire impulsion.

262. L'effet le plus visible peut-être et certainement le plus sûr des paroles divines, car il n'est produit ni dans le cas d'une illusion imaginaire, ni dans le cas des interventions diaboliques, c'est l'humilité. Après avoir dit qu'elle reçut de Notre-Seigneur, si souvent qu'elle ne pourrait en dire le nombre, des paroles de consolation, sainte Thérèse ajoute : « Souvent aussi, Il me faisait des réprimandes; Il m'en fait encore quand je commets quelque imperfection et mon âme en est tout anéantie. Mais ces reproches portent avec eux l'amendement, car sa Majesté donne à la fois l'avertissement et le remède. D'autres fois, Il rappelle à ma mémoire mes péchés passés, particulièrement quand Il veut me faire quelque grâce signalée; alors, il semble à l'âme que l'heure de son jugement est venue, car la vérité lui est manifestée avec tant de clarté qu'elle ne sait où se mettre. » (*Vie*, XXVI, p. 204.)

Quiconque a lu la vie de sainte Marguerite-Marie [1] n'a pu manquer d'être frappé et de la rigoureuse sévérité avec laquelle Notre-Seigneur la traitait, ne lui laissant commettre aucune faute, aucune imperfection sans l'en reprendre, et des témoignages de l'affection la plus tendre qu'Il lui prodiguait. On peut dire que tous ceux qui ont eu de fréquentes communications divines ont été de la sorte et sévèrement éclairés et très affectueusement encouragés. A première vue, sainte Gertrude semble faire exception : elle ne reçut guère que des paroles de tendresse; mais Notre-Seigneur ne la flattait pas. « J'accepte, lui dit-Il un jour, ton *cœur débile* offert avec une telle disposition,

[1] Voir le petit opuscule si complet, si intéressant, si édifiant et qu'on ne saurait trop répandre, publié par la librairie Saint-Paul, *Vie et révélations de la Bienheureuse Marguerite-Marie.*

avec plus de plaisir que je ne ferais du cœur fort d'un autre. Ainsi préfère-t-on à un animal domestique une bête sauvage longtemps poursuivie par les chasseurs, parce qu'elle est plus tendre et plus délicate. » (*Révélations*, III, 58.) Surtout par les grâces intimes qu'Il lui donnait, Il lui inspirait l'humilité la plus profonde, comme il est facile de s'en convaincre en lisant ses œuvres.

Les faveurs divines deviendraient un très grand danger si ceux à qui elles sont accordées ne recevaient en même temps des grâces puissantes d'humilité, des lumières qui, en leur découvrant leur néant et tout l'odieux de leurs moindres fautes, les préservent de vaine complaisance. Aussi peut-on remarquer que les tentations de vaine gloire ont moins de prise sur eux et qu'ils y sont moins sujets qu'aux autres tentations. « Quant à la vaine gloire, écrivait sainte Thérèse à saint Pierre d'Alcantara, je n'ai, grâce à Dieu, aucun sujet d'en avoir. » Et, rendant compte de ses extases au P. Rodrigue Alvarez, elle dit, parlant d'elle à la troisième personne : « On remarquait en elle un grand progrès dans la perfection, sans que ce progrès fût accompagné de vaine gloire, ni de la moindre tentation qui y eût rapport; au contraire, elle était toute honteuse que cela fût su... La vue de tant de péchés qu'elle a commis et du peu qu'elle fait pour Dieu est sans doute ce qui l'empêche d'être tentée de vaine gloire. » Notre-Seigneur dit à sainte Véronique Juliani qu'il voulait qu'elle fît voir à plusieurs personnes la blessure qu'Il lui avait faite au cœur, qu'elle soit, sur ce point, morte à sa volonté et tout abandonnée à celle de celui qui Le représentait et qu'en tout cela elle n'aurait pas de tentation de vaine gloire, ni autre. (*Diario*, 16 marzo 1697, t. III, p. 579.)

263. Plus les communications célestes sont fréquentes, plus les fruits qu'elles produisent sont visibles; si elles soutiennent puissamment l'âme dans ses épreuves — car les âmes qui les reçoivent sont, d'ordinaire, fort éprouvées — si elles l'éclairent sur ses devoirs et lui en facilitent la pratique, si elles la font avancer notablement dans la vertu, si elles produisent de semblables effets de grâce sur ceux à qui elles doivent être communiquées, ce sont des marques excellentes de leur origine céleste. Somme toute, la meilleure marque est bien celle qui nous a été enseignée par Notre-Seigneur pour distinguer les prophètes

inspirés de Dieu de ceux qui sont conduits par l'esprit de mensonge : *A fructibus eorum cognoscetis eos :* « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

§ 3. — *Signes donnés par Dieu pour preuve de son intervention*

264. Malgré toutes ces marques, si les communications divines sont fréquentes, si les visions se succèdent, le directeur fera sagement de demander un signe qui le rassure dans ses doutes ou le confirme dans sa foi. Ainsi Abraham demanda un signe (Gen., xv, 8) et le Seigneur fit un prodige (*v.* 17), ainsi Gédéon sollicita et obtint aussi un signe (Jud., vi, 17, seq.). Moïse, au nom du Seigneur, promit aux Hébreux qu'il leur serait envoyé des prophètes pour les éclairer et leur manifester les volontés divines, et parlant toujours au nom de Jéhovah, il ajouta : « Que si tu dis dans ton cœur : Comment reconnaîtrons-nous la parole que Jéhovah n'aura pas dite? Quand un prophète t'aura parlé au nom de Jéhovah, si ce qu'il a dit n'arrive pas et ne se réalise pas, c'est là une parole que Jéhovah n'a pas dite. » (Deuter., xviii, 21, 22.) Dieu indiquait donc un critère à l'aide duquel on pourrait reconnaître les vraies révélations, et ce critère est la réalisation des prédictions faites par le voyant.

Le bienheureux Raymond de Capoue raconte dans la *Vie de sainte Catherine de Sienne* qu'ayant eu, quand il entra en rapports familiers avec elle, des doutes sur les faveurs accordées à la Sainte, il lui vint subitement à l'esprit cette pensée : si je pouvais constater sûrement que les prières de la Sainte m'obtinssent du Seigneur une contrition extraordinaire de mes péchés, plus grande que la contrition commune qui m'est habituelle, j'aurais un signe irrécusable que toutes les œuvres de cette vierge viennent de l'Esprit-Saint. Il lui demanda donc de lui obtenir le pardon complet de ses péchés et comme signe de pardon une très grande contrition de ses péchés. Catherine le lui promit. Le lendemain, ne pensant plus à sa demande ni à la promesse de la vierge, il fut saisi de la pensée de ses péchés, il en conçut une vive douleur, il poussa de tels sanglots et versa tant de larmes qu'il craignit de voir sa poitrine et son cœur se briser. (*Vie de sainte Catherine*, 1re partie, ch. ix.)

En 1674, la Mère de Saumaise demanda la guérison de sainte

Marguerite-Marie : « On me dit, raconte la Sainte, que l'on connaîtrait bien si tout ce qui se passait en moi venait de l'Esprit de Dieu par le rétablissement de ma santé, après quoi l'on me permettrait ce qu'Il m'avait commandé, tant au sujet de la communion des premiers vendredis que pour veiller l'heure qu'Il souhaitait, la nuit du jeudi au vendredi. » Aussitôt, Marguerite-Marie fut guérie par la Sainte Vierge. Six ans plus tard, la Mère Greyfié demanda, pour preuve que tout ce qui se passait en la Sainte était de l'Esprit de Dieu, qu'Il la mît dans une parfaite santé pendant cinq mois. Elle l'obtint et Notre-Seigneur dit à Marguerite-Marie : « Je te promets que, pour preuve du bon Esprit qui te conduit, je lui aurais bien accordé autant d'années de santé qu'elle m'a demandé de mois, et même toutes les autres assurances qu'elle m'aurait voulu demander. » Une des religieuses, voyant sa sœur retomber malade dès que les cinq mois furent écoulés, dit à la supérieure : « Vous devriez commander à ma sœur de ne point rentrer à l'infirmerie de deux ans, puisque vous avez si bien réussi pour cinq mois. » Mais la Mère répondit sagement : « Ce temps me suffit pour me prouver que la voie que tient cette fille est de Dieu [1]. » S'il est, en effet, très sage de demander à Dieu des signes, il serait irrespectueux et téméraire, quand Il a suffisamment rendu manifeste son intervention, de Lui poser indiscrètement des conditions nouvelles et de vouloir mettre sans cesse à l'épreuve sa puissance et sa bonté.

C'est Dieu, au contraire, qui a le droit d'être obéi quand Il a déjà donné quelques marques frappantes; souvent, alors, Il attend, pour en donner de plus convaincantes encore, que ses créatures ne se montrent pas revêches, mais fassent preuve de confiance et de soumission. Les premiers signes de la mission de Jeanne d'Arc furent son affirmation des voix qu'elle entendait, affirmation que rendaient très probable sa grande vertu et son bon jugement, la prophétie, très connue alors, qui annonçait que la France serait sauvée par une jeune fille des Marches de Lorraine, enfin la révélation qu'elle fit à Charles VII d'un secret connu de lui seul. Ces motifs décidèrent les examinateurs de Poitiers à se prononcer en sa faveur; mais Jeanne

[1] Voir la très intéressante et très documentée *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, par A. Hamon, Paris, Beauchesne, 1907.

d'Arc déclara toujours que le grand signe viendrait quand on aurait fait preuve de confiance et que ce grand signe serait la délivrance d'Orléans.

265. Il semble, en règle ordinaire, plus convenable et plus respectueux de laisser à Dieu le choix du signe qu'il Lui plaira de donner. La Vierge n'accorda pas au curé de Lourdes le signe qu'il lui fit demander par Bernadette; elle accorda plus et mieux.

Voici ce que raconte sainte Marguerite-Marie : « Dans la crainte que j'ai toujours eue qu'il n'y eût quelque illusion dans les grâces que je recevais de Dieu, mon souverain Maître a bien voulu me donner certaines marques par lesquelles je pourrais aisément distinguer ce qui vient de Lui d'avec ce qui vient du démon, de l'amour-propre ou de quelque autre mouvement naturel. Il m'apprit, premièrement, que ses grâces particulières seraient toujours accompagnées en moi de quelques humiliations, contradictions et mépris de la part des créatures; secondement, qu'après avoir reçu quelques-unes de ces communications divines dont mon âme est si indigne, je me sentirais plongée dans un abîme d'anéantissement et de confusion intérieure, qui me ferait sentir autant de douleur dans la vue de mon indignité que j'aurais eu de consolation par les libéralités de mon divin Sauveur, étouffant ainsi toute complaisance et tout sentiment de propre estime; que les autres grâces et communications, soit pour moi, soit pour les autres, ne produiraient jamais le moindre mouvement de mépris pour qui que ce soit et que, quelque connaissance qu'Il me donnerait de l'intérieur des autres, je ne les estimerais pas moins, quelque grandes que me paraissent leurs misères, mais que tout cela ne me porterait qu'à des sentiments de compassion et à prier plus instamment pour eux; que toutes ces grâces, quelque extraordinaires qu'elles soient, ne m'empêcheraient jamais d'observer mes règles et d'obéir aveuglément, mon divin Sauveur m'ayant fait connaître qu'Il les avait tellement soumises à l'obéissance, que, si je venais à m'en éloigner tant soit peu, Il s'éloignerait de moi avec toutes ses faveurs; enfin que cet esprit, qui me conduit et qui règne en moi avec tant d'empire, me porterait à cinq choses : 1° à aimer d'un amour extrême mon Sauveur Jésus-Christ; 2° à obéir parfaitement à l'exemple de mon Seigneur Jésus-Christ; 3° à souffrir sans cesse

pour l'amour de Jésus-Christ; 4° à vouloir souffrir, s'il se peut, sans que l'on s'aperçoive que je souffre; 5° à avoir une soif insatiable de communier et d'être devant le Saint Sacrement. Il me semble que toutes ces grâces, jusqu'ici, ont produit en moi tous ces grands effets. » (*Œuvres*, t. II, p. 181.)

« Donnez-moi un signe, criait à Notre-Seigneur la B. Angèle de Foligno, un signe, Seigneur, que c'est bien vous. Je pensais à un signe matériel et visible, une chandelle allumée dans la main, une pierre précieuse, n'importe quoi... Celui qui me parle répondit : « Le signe que tu demandes ne te donnerait « qu'un moment de joie, le temps de voir et de toucher, mais le « doute reviendrait et l'illusion serait possible dans un signe « de cette nature. Je te donnerai un signe d'un ordre supérieur, « qui vivra toujours dans ton âme. Ce signe, le voici : tu seras « illuminée et embrasée maintenant et toujours. Voilà le signe « le plus assuré qui soit... Voici que je plonge l'amour en toi : « tu seras chaude, embrasée, ivre sans relâche; tu supporteras « pour mon amour toutes les tribulations. Si quelqu'un t'offense « en paroles ou en actes, tu crieras que tu es indigne d'une telle « grâce... Tu sauras que je suis en toi, si toute parole et toute « action ennemie provoquent en toi, non pas seulement la « patience, mais la reconnaissance et le désir. Ceci est le signe « certain de ma grâce. » (Chap. XXIX.)

§ 4. — *Il faut s'attacher dans les révélations à ce qu'il y a de substantiel et de sûr*

266. Quand les communications surnaturelles sont accompagnées des signes que nous venons d'énumérer, on arrive facilement à la certitude morale qu'elles sont, dans leur ensemble, d'origine céleste; mais on n'a pas pour cela la certitude que telle ou telle parmi ces révélations est surnaturelle et divine. Nous avons dit et montré par des exemples qu'une personne favorisée de visites célestes peut se méprendre en interprétant mal les paroles qu'elle entend, en mêlant aux vérités qui lui sont dites les conclusions qu'elle en tire, en traduisant inexactement les impressions qu'elle a reçues ou les vues intellectuelles qui lui ont été données, en ne distinguant pas toujours, quand il s'agit d'impressions, ce qui est d'elle de ce qui est de la grâce.

Les preuves certaines que telle ou telle révélation en particulier est divine et doit être interprétée de telle manière font donc souvent défaut. Ceci nous semble providentiel : sans cette incertitude, qui doit toujours rendre le voyant prudent et réservé, de grands abus pourraient se produire : ceux qui approchent ces âmes privilégiées, les supérieurs et directeurs eux-mêmes, seraient souvent portés à manquer de discrétion et à réclamer en toute occasion de nouvelles révélations : Dieu, alors, laisse le voyant commettre quelques erreurs pour les rendre plus réservés. Par ailleurs, celui à qui sont faites les communications ne peut s'en rapporter à lui-même, il doit demander conseil; de la sorte, le magistère extérieur, sur lequel, de par la volonté divine, tout l'ordre social de l'Église repose, conserve tous ses droits. Même au cas où Dieu ferait transmettre des messages à ceux qu'Il a chargés de diriger et de gouverner, ceux-ci demeurent, en dernière analyse, les seuls juges de la vérité et de la divinité de ces messages. N'est-ce pas pour ce même motif, de maintenir toujours à son rang celui qui doit obéir, que les âmes les plus favorisées ne savent, au fond, qu'une très faible partie de ce qu'elles pourraient savoir, de ce que savent, même au sujet des personnes qui les entourent et des faits qui se passent près d'elles, les anges et les élus? Dieu ne leur révèle que quelques-uns de ses secrets et leur en laisse ignorer bien plus qu'Il ne leur en découvre. Marie elle-même, si éclairée pour tout ce qui contribuait à la rendre sainte, ignora beaucoup de choses. L'épisode de la perte de Jésus au temple en est une preuve. Et, quand Jésus eut expliqué sa conduite à Joseph et à Marie, l'évangéliste remarque qu'ils ne saisirent pas bien ses explications : *Et ipsi non intellexerunt verbum quod locutus est ad eos.* Pour tous, même pour les plus grands amis de Dieu, la terre est un lieu d'exil, de ténèbres et d'épreuves.

267. De ce que l'on n'a pas toujours la certitude absolue de la révélation et du sens qu'il faut lui attribuer, il ne s'ensuit pas qu'on ne doive en tenir aucun compte; il serait téméraire de s'exposer à négliger une si grande grâce. Il faut au moins « prendre ce qu'il y a de substantiel et de sûr, *tomando lo sustancial y lo seguro*, dans les paroles » (*Montée*, II, XXVIII, p. 260.) qui ont été entendues. N'est-ce pas la recommandation de l'Esprit-Saint : *Prophetias nolite spernere ; omnia autem*

probate : QUOD BONUM EST TENETE? « Ne méprisez pas les prophéties, mais éprouvez tout et retenez ce qui est bon. » (I *Thess.* v, 20.) Ce *bon* qu'il faut retenir, ce qu'elles contiennent de substantiel et de sûr, ce sont les leçons qu'elles donnent, les conseils qu'elles énoncent et qui sont conformes aux principes de l'Évangile et aux règles de la sagesse. Alors — et même, déclare saint Jean de la Croix, si l'on ne rencontre pas de directeur avec qui on puisse prudemment s'en ouvrir — on a tout à gagner à leur obéir et on risquerait de perdre beaucoup en ne les suivant pas.

268. Une révélation doit donc toujours être contrôlée; si, en dehors d'elle, on ne voit aucun motif plausible de faire ce qui est demandé, sauf des preuves manifestes et miraculeuses de la volonté divine, ordinairement, on ne doit pas en tenir compte. Un religieux de la Compagnie de Jésus, le P. Gaspard de Salazar, avait pensé à quitter son ordre pour entrer dans celui des Carmes; son provincial, le P. Jean Suarez, s'étant imaginé ou ayant entendu dire qu'il avait été poussé par sainte Thérèse, sur la foi d'une révélation, à cette démarche déraisonnable, s'en plaignit vivement à celle-ci. Elle lui répondit : « Pour ce qui est de la révélation à laquelle votre Paternité fait allusion, comme le Père (de Salazar) ne m'a point écrit et que je ne savais rien de son projet, j'ignore s'il en a eu quelqu'une à ce sujet. Quand j'aurais eu moi-même ce rêve, comme votre Paternité l'appelle, je ne suis pas si inconsidérée que de conseiller un changement de cette importance sur un pareil fondement et même je ne le lui aurais pas fait savoir. Grâce à Dieu, j'ai appris de beaucoup de personnes l'estime et le crédit que l'on doit accorder à ces sortes de choses et je ne crois pas que le P. de Salazar en eût fait cas, *s'il n'avait rien eu de plus* pour le décider en cette affaire, car il est très prudent. » La Sainte estime donc, à juste titre, que ce serait faire preuve d'imprudence que de se décider dans une affaire importante sur une simple révélation, quand on ne voit pas d'autres motifs raisonnables d'agir.

269. Il y a des exceptions, sans doute; Dieu, dont les desseins sont insondables, peut exiger ou conseiller des actes qui semblent en opposition avec les lois de la prudence, mais alors Il multiplie les signes et ne laisse pas de doute sur sa volonté. Ce qui était

demandé à sainte Jeanne d'Arc n'était pas raisonnable en apparence, mais, pendant plus de quatre ans — Jeanne eut ses premières apparitions à l'âge de 13 ans — les manifestations divines se multiplièrent et ses visiteurs célestes lui donnèrent tant de preuves de leur sagesse et de leur sainteté qu'elle ne pouvait plus douter. Sainte Colette, ayant appris la mort d'une de ses religieuses du couvent de Poligny, défendit de l'inhumer avant son arrivée. On attendit quatre jours. Certes, il n'y avait à ce retard aucun motif raisonnable en dehors de la confiance que l'on avait dans les lumières que la Sainte recevait de Dieu, et elle-même n'avait pas d'autre motif de se transporter à Poligny que la révélation qui lui avait été faite. Grâce à cet acte d'obéissance à Dieu, la pauvre religieuse, qui était morte après une confession sacrilège, ressuscitée par sainte Colette, avoua sa faute et mourut de nouveau, assurée de son salut. Saint Jean de la Croix, pourtant si prudent en matière de révélation, se mit en devoir de s'évader de sa prison de Tolède sur l'ordre que lui en donna la Sainte Vierge; c'était, cependant, une entreprise humainement impossible et déraisonnable.

Abraham, quand il se prépara au sacrifice d'Isaac, obéit à un ordre en apparence insensé, mais une impulsion intime d'une grande puissance et des lumières extraordinaires de l'Esprit-Saint le portaient à obéir; ainsi sainte Apollonie, martyre, quand, d'elle-même, elle se jeta dans les flammes du bûcher. De plus, à l'époque d'Abraham, l'autorité à laquelle Jésus a dit : « Qui vous écoute m'écoute » n'existait pas encore; aujourd'hui, elle est là, ayant reçu mission de conduire les hommes et ne pouvant approuver sur des révélations douteuses ce qui serait contraire à la saine raison et aux règles de la sagesse.

270. La sainte Église contrôle toujours les révélations qui lui sont soumises; ordinairement, elle commence par prendre des informations sur le voyant; s'il mérite crédit, elle ne méprise pas les communications qu'il déclare avoir reçues, mais elle examine avec soin si l'objet de la demande attribuée à Notre-Seigneur ou à quelque Saint est juste et sage. Alors, si, en faisant abstraction de la révélation, la demande lui semble opportune, s'appuyant sur les motifs surnaturels qui militent en faveur de la mesure proposée et non sur la révélation elle-même, elle prend sa décision. Ainsi procéda particulièrement Léon XIII, à

la suite des communications faites à la Mère Marie du Divin-Cœur, supérieure du Bon-Pasteur de Porto [1].

On ne peut mieux faire que d'imiter une si sage conduite. Le directeur qui agit de la sorte et le voyant qui lui obéit font un acte de prudence très méritoire; ils ont, de plus, tout le mérite de la foi en la parole de Dieu et de l'obéissance à ses ordres, puisqu'ils se montrent sincèrement disposés à exécuter ses volontés, dès que, suivant les lois posées par Dieu lui-même, il leur sera permis de le faire.

§ 5. — *Discrétion et humilité nécessaires*

271. Le directeur qui a sous sa conduite des âmes à qui Dieu se communique doit leur recommander le secret et se montrer lui-même très discret. « La prieure, dit sainte Thérèse, doit bien veiller à ce que l'on ne fasse point savoir aux personnes du dehors des choses de ce genre, fût-on certain qu'elles viennent de Dieu et que ce sont des grâces toutes miraculeuses; il n'en faudrait même pas parler aux confesseurs [2] qui n'auraient pas la réserve nécessaire pour garder le secret; ceci est beaucoup plus important qu'on ne peut le penser; les religieuses non plus ne doivent point s'en entretenir les unes avec les autres. » (*Fond.*, VIII, p. 69.)

Le directeur a aussi le devoir de maintenir le voyant dans l'humilité, dans le détachement de ces voies extraordinaires, de lui apprendre à préférer l'union mystique, qui s'opère dans l'obscurité de la foi et l'amour, qui se prouve par les œuvres. L'humilité, ici comme toujours, est la meilleure et la plus sûre sauvegarde. « Si à la pensée que ses visions viennent de Dieu, l'âme s'humilie et reconnaît qu'elle n'a pas mérité une si grande grâce..., si elle se fait humble et petite, si elle redouble d'ardeur pour la pénitence et l'oraison, si elle veille sur elle-même avec plus de soin pour ne point offenser un Dieu qui se montre si bon et si plein d'amour, si elle s'applique à obéir plus parfaite-

[1] Voir le livre si intéressant de notre cher et regretté confrère, M. l'abbé Chasle, 1906 : *Sœur Marie du Divin Cœur*, Paris, Beauchesne.

[2] Sainte Thérèse vise ici les confesseurs de passage; c'est d'eux surtout qu'elle-même avait tant eu à souffrir.

ment que jamais, je l'affirme sans crainte, le démon fût-il l'auteur de ses visions, il ne lui causera aucun dommage et ce qu'il aura fait tournera à sa confusion. » (*Fond.*, VIII, p. 67.)

Nous avons démontré comment ces faveurs, tout en étant des secours précieux qu'il faut bien se garder de mépriser et dont on doit se montrer fort reconnaissant, ne contribuent qu'indirectement à la sanctification. Que le directeur le fasse bien remarquer, qu'il rappelle « qu'une seule action, un seul acte de volonté fait par amour a plus de valeur devant Dieu que toutes les visions ou révélations célestes » (*Montée*, II, 20, p. 221); si bien que, saint Jean de la Croix le remarque avec tous les Saints, « beaucoup d'âmes, sans avoir reçu de semblables faveurs, sont, sans contredit, beaucoup plus avancées que d'autres qui les ont reçues à profusion ». Il arrive parfois que des personnes qui ont reçu d'abord des grâces de cette sorte cessent, ensuite, d'en être favorisées sans être nullement déchues de leur premier état, quelquefois même — nous en connaissons quelques exemples — après avoir fait de notables progrès.

Si l'on doit se détacher de ces faveurs, il ne semble pas qu'on doive les refuser. La Bienheureuse Anna-Maria Taïgi, ayant reçu l'étonnante faveur du soleil symbolique, par lequel le Seigneur voulait, comme Il le lui déclara, lui faire connaître le bien et le mal, s'en ouvrit à son confesseur. Celui-ci lui ordonna de demander à Dieu de lui retirer ce don et de le communiquer à des vierges vivant dans un monastère plutôt qu'à une femme mariée. Il lui fut surnaturellement répondu que « Dieu est libre de faire ce qui Lui plaît et que personne ne doit avoir la témérité de pénétrer ses secrets, que le confesseur doit se borner à faire son devoir et rien de plus ».

Veiller à tenir dans l'humilité est autre chose que de rebuter et réprimander. Saint Jean de la Croix recommande au directeur de « procéder avec beaucoup de douceur, de bonté et de paix et d'encourager les âmes en leur donnant la facilité de s'exprimer ouvertement; au besoin même, il devra le leur enjoindre. Parfois, en effet, elles éprouvent une difficulté si grande à faire ces déclarations qu'il ne faut rien négliger pour les y amener ». (*Montée*, 20, p. 221.)

272. Celui à qui Dieu ne s'est jamais manifesté ne doit pas aspirer à l'honneur de ses communications; les désirer serait

téméraire ; il serait aussi dangereux, car celui qui a ce désir serait très porté à ajouter foi à des tromperies diaboliques ou même aux fantômes de son imagination. « Lorsqu'on forme de tels souhaits, on est déjà trompé ou en grand danger de l'être, dit sainte Thérèse, parce que la plus petite porte ouverte suffit au démon pour nous tendre mille pièges. » (VIe *Demeure*, IX p. 167.)

L'âme à qui Dieu se communique peut-elle l'interroger et demander à savoir ce qu'Il ne lui dit pas? Sainte Thérèse n'osait le faire. « Je ne m'occupe jamais, écrivait-elle au P. Rodrigue Alvarez, de demander plus que le Seigneur ne me donne, je craindrais trop que le démon me trompât. » On ne peut cependant tirer de cette conduite de la Sainte une règle absolue, le respect que l'on doit à Dieu n'étant pas blessé par cette demande si elle était faite, par ailleurs, pour un bon motif et avec entière soumission à sa volonté. Jeanne d'Arc disait : « Les Saintes viennent souvent sans que je les appelle et, quand elles tardent à apparaître, *je prie Notre-Seigneur de me les envoyer*. Je n'ai jamais eu besoin d'elles qu'elles ne soient venues. » « Je ne leur ai rien demandé, déclare-t-elle ailleurs, si ce n'est pour mon expédition et que Dieu voulût bien assister lesFrançais et protéger leurs villes. » La Bienheureuse Anna-Maria Taïgi eut pendant quarante ans sous les yeux un soleil symbolique, dans lequel elle pouvait voir ses propres faiblesses, le fond des consciences, l'état des divers peuples de la terre, les révolutions, les guerres, les projets des gouvernements, les intrigues des sociétés secrètes, les pièges tendus par les démons, les crimes, les fléaux par lesquels Dieu se préparait à châtier les péchés de son peuple. La Bienheureuse n'avait qu'à y jeter les yeux pour savoir les choses les plus secrètes dont la pensée se présentait à elle ou dont on lui parlait. Or, elle ne craignait pas de le faire quand la gloire de Dieu y était intéressée, ou par charité, en vue du bien spirituel du prochain, ou par obéissance à son directeur, ou par une impulsion divine, mais elle ne le faisait jamais par curiosité, ni par aucun motif humain. Ce parfait renoncement plaisait beaucoup à son divin Époux, qui lui en attesta plus d'une fois sa satisfaction. Cette règle paraît juste et sage ; il semble que certaines âmes saintes s'en sont écartées et ont été trompées. Ainsi on attribue à ses

demandes indiscrètes les erreurs où tomba sainte Élisabeth de Schoenau.

273. Si cette réserve s'impose aux voyants, elle est encore plus obligatoire pour ceux qui les approchent. Il est toujours louable d'avoir recours aux conseils de ces âmes privilégiées, qui, en dehors des révélations, grâce à leur prudence, à leur connaissance des voies de Dieu, possèdent de précieuses lumières; mais il est beaucoup plus délicat — sans pourtant qu'aucun précepte le défende — de chercher à profiter de leurs révélations; celui-là serait irrespectueux envers Dieu et téméraire qui voudrait, par curiosité ou par des vues humaines, provoquer des communications divines. Si, au contraire, pareille demande était faite avec respect, discrétion et uniquement pour la gloire de Dieu, elle ne serait pas condamnable.

« Mgr de Belzunce recourait aux lumières de la Vénérable Anne-Madeleine Rémuzat dans les circonstances difficiles et importantes de son ministère. La biographie de 1760 mentionne, en particulier, un voyage auquel le prélat avait quelque peine à se résoudre, parce qu'il en appréhendait les conséquences. Cependant, les intérêts de la religion se trouvant engagés dans cette affaire, il demeurait anxieux et il chargea sa sainte fille de consulter Dieu à ce sujet. Elle obéit et, après avoir prié, déclara que le Ciel voulait ce voyage, que les grâces seraient proportionnées aux difficultés et que les succès dépasseraient toute attente, ce qui se vérifia de point en point. » (*Vie de la Vénérable*, d'après les documents de l'Ordre, ch. XVI.) « Combien de fois, dit le cardinal Pedicini, témoignant au procès apostolique de la Bienheureuse Anna-Maria Taïgi, ne l'ai-je pas consultée sur les affaires des charges que j'ai occupées dans le gouvernement et quels sages conseils, quelles lumières ne m'a-t-elle pas données?... Elle me révélait des choses bien supérieures à l'intelligence humaine. » « Lorsque j'étais le secrétaire de Mgr le Maître de chambre de Léon XII, dit un autre témoin, le marquis Bandini, je me laissais conduire en tout par la Servante de Dieu. Le soir, je lui lisais la liste des personnes qui avaient demandé audience pour le lendemain; après avoir regardé le soleil, elle me disait de prendre garde à certains étrangers...; il se présenta, entre autres, un sectaire qui avait de mauvaises intentions et que j'écartai. » (*Vie*, par le P. Bouffier, v, 4, 16.)

274. L'âme qui a eu des visions et des révélations doit-elle ensuite s'efforcer de les oublier? Saint Jean de la Croix dit que « si l'âme adhère volontiers aux visions, il en résulte six inconvénients » (*Montée*, II, 10, p. 140), qu'il énumère et qui se ramènent à ceci : par là, l'âme s'écarte du vrai renoncement et du parfait abandon. Ce conseil convient surtout aux âmes qui seraient exposées à s'y complaire. Du reste, on peut se les rappeler sans y adhérer, sans y puiser une vaine complaisance. Sainte Gertrude, ayant eu la visite de Notre-Seigneur et reçu de Lui toutes sortes de caresses, dit et répète qu'elle veut à tout prix garder le souvenir de cette faveur, qu'elle serait insensée si elle l'oubliait et qu'elle l'écrit pour s'en souvenir. (*Révélations*, II, 22.)

§ 6. — *Un mot sur les révélations actuelles*

275. De tout ce que nous avons dit il ressort clairement qu'une extrême prudence est nécessaire lorsqu'on se trouve en présence de grâces extraordinaires. La prudence est plus nécessaire et la défiance même s'impose quand on entend parler de ces révélations qui courent dans le public, dont on ne connaît pas la source et qui annoncent des événements invraisemblables. L'histoire nous apprend qu'aux époques de troubles les fausses prophéties abondent; elles n'ont point fait défaut de nos jours. « Si encore, a écrit le P. Poulain, ces prophéties, quoique sans valeur surnaturelle, eussent été utiles! Si elles avaient poussé les catholiques à lutter, à se concerter savamment pour l'assaut, à user de tous les moyens légaux, à s'initier aux lois et aux affaires pour amener la réalisation des promesses de restauration monarchique et chrétienne! Malheureusement (et c'est là qu'on découvre la queue du serpent, suivant le mot de saint Ignace), ces belles prophéties n'étaient pas inspirées par un esprit aussi pratique; tout au contraire. On y apprenait que « le grand monarque que Dieu nous garde » arriverait un beau jour, malgré les méchants, et avec une poignée, toute petite, de gens fidèles. Soudain, le vice serait puni et la vertu récompensée. Les méchants se laisseraient supprimer avec une facilité dont ils ne sont pas coutumiers.

« C'était fort consolant pour les conservateurs, qui pouvaient attendre, les pieds sur les chenets, que l'Ange exterminateur

remît tout en place. Plus la tempête augmentait, plus on prenait joyeusement confiance, sans quitter le coin du feu. Car les prophéties disaient que, « lorsque tout paraîtrait perdu, « tout serait sauvé ». Tant mieux donc si la perte était imminente ! Que de chrétiens ont été, à leur insu, désarmés par ces promesses décevantes ! On semblait leur verser un cordial : c'était un narcotique. »(*La Mystique de saint Jean de la Croix*, p. 48.)

Ces fausses prédictions n'étaient-elles pas une ruse de l'ennemi, pour en faire oublier d'autres qui eurent un tout autre caractère? Quand Marie, sur la montagne de la Salette, chargea Maximin et Mélanie de faire passer un message à son peuple, son langage était bien différent. Faisant le tableau des péchés qui irritaient la justice de Dieu, elle annonçait que tant d'iniquités amèneraient de redoutables châtiments; mais elle ajoutait que, si son peuple se convertissait, les fléaux qui le menaçaient se changeraient en bénédictions. N'était-ce pas pour rappeler ces graves avertissements que, onze ans plus tard, à Lourdes, elle disait avec une insistance touchante : « Pénitence, pénitence, pénitence ? »

276. Ces avis du Ciel devraient suffire; mais — pourquoi ne le dirions-nous pas? — sur divers points de notre cher pays, des communications surnaturelles, offrant des garanties très sérieuses, ont fait écho à ces paroles de Marie et prédit de même des châtiments ou des bénédictions, selon que le peuple chrétien mériterait l'un ou l'autre. Hélas ! les événements n'ont que trop réalisé, jusqu'ici, les prédictions et nous voyons les ruines annoncées jadis, à une époque où elles ne paraissaient pas vraisemblables. Aujourd'hui, il n'est plus besoin d'être prophète pour prévoir un cataclysme que tout prépare, une révolution déjà commencée et qui ne peut que s'accentuer : il suffit du simple bon sens pour annoncer à celui qui coupe la branche sur laquelle il est assis qu'il va faire une chute. Comment échapper à une catastrophe quand on sape tous les fondements de l'édifice social, comment échapper à la colère divine quand on fait tout pour la provoquer?

Si, de toutes ces prédictions, on sait, selon la règle que nous avons donnée après saint Paul : *Quod bonum est tenete*, prendre le substantiel et le sûr, on arrive à ces conclusions : l'oubli des

devoirs les plus graves de la vie chrétienne, la soif des jouissances, l'indifférence d'un trop grand nombre pour la cause de Dieu, la haine et le blasphème des autres, la guerre faite à l'Église par ceux qui représentent le peuple et ont été choisis par lui, ne peuvent manquer d'attirer les pires fléaux que, seules, des âmes saintes ont sans doute, jusqu'ici, retardés [1]. Mais ces âmes saintes sont en trop petit nombre, même parmi les privilégiés du Cœur de Jésus. Notre-Seigneur ne s'est-Il pas plaint à plusieurs reprises à sainte Marguerite-Marie de son « peuple choisi, qu'Il avait destiné pour apaiser sa justice »? « Notre-Seigneur me fit voir, dit ailleurs la Sainte que, tant que son peuple choisi lui avait été fidèle, il avait toujours lié les mains de sa justice pour laisser agir celles de sa miséricorde », et le Sauveur ajouta ces consolantes paroles : « Une âme juste peut obtenir le pardon pour mille criminels. »

Certes, ce n'est pas de désordres scandaleux que le Seigneur se plaint : la persécution a montré, au contraire, combien prêtres, religieux et religieuses étaient attachés à l'Église et le spectacle de leur unanime fidélité est un des plus consolants que l'histoire nous présente. Mais il faut plus encore pour faire contrepoids à toutes les iniquités contemporaines, il faut une vive ferveur dans la prière, un grand attachement à la vie intérieure, une pratique généreuse et parfaite des vertus vraiment expiatrices, de l'humilité, du renoncement, de la mortification sous toutes ses formes. Ou bien il faudra le sang des martyrs. A ce prix viendra le salut et aux fléaux qui nous désolent succéderont d'abondantes bénédictions. Voilà ce que disent depuis longtemps des âmes très favorisées du Ciel, voilà ce que pensent, en dehors de toute révélation, tous les chrétiens éclairés, tous ceux qui savent d'après quelles lois Dieu gouverne le monde. Si nous savons apaiser la justice de Dieu et mériter les effusions de sa miséricorde, Il couvrira de confusion les ennemis de son Église et dans celle-ci s'épanouira une magnifique floraison de sainteté : *Inimicos ejus induam confusione, super ipsum autem efflorebit sanctificatio mea.*

[1] Ces lignes ont été écrites en 1907. Depuis lors d'effroyables fléaux ont frappé les nations. Celles-ci ont-elles suffisamment profité de la terrible leçon? Et ces fléaux seront-ils les derniers?

CHAPITRE XXII

Faits préternaturels diaboliques

§ 1er. — *Modes divers des vexations des démons*

277. Notre traité des faits extraordinaires de la vie spirituelle ne serait pas complet si, après avoir parlé de l'extraordinaire d'ordre divin, nous ne parlions pas de l'extraordinaire d'ordre diabolique. Car, de même qu'il y a deux sortes de grâces, il y a aussi deux sortes d'opérations diaboliques, les ordinaires et les extraordinaires.

Le démon agit sur tous les hommes en les tentant ; il agit alors sur les facultés de l'âme, surtout sur l'imagination — la volonté ne peut subir qu'indirectement son action — et, par des représentations, par des suggestions, par la surexcitation des passions, il pousse les hommes au péché. Personne n'échappe à ces assauts du démon : ce sont donc là ses opérations ordinaires.

Dans d'autres cas beaucoup plus rares, les démons manifestent leur présence par des vexations pénibles, mais plus effrayantes que douloureuses; ils font entendre des bruits, ils remuent, transportent, renversent et, parfois, brisent certains objets : c'est ce qu'on appelle l'infestation.

D'autres fois, ils attaquent les personnes, les frappent, les blessent, soit en se montrant à elles, soit en demeurant invisibles : c'est l'obsession extérieure ou purement corporelle.

D'autres fois, agissant sur le cerveau, l'ange maudit engourdit les facultés de l'âme, sans cependant leur enlever toute action, il obscurcit l'intelligence et enlève par là à l'âme une partie de sa liberté; ou bien il imprime violemment et irrésistiblement dans l'imagination d'affreuses représentations, il met dans la partie inférieure de l'âme, la seule où il ait accès, des idées fausses qu'elle ne peut chasser, des appétits malsains, des sentiments infernaux auxquels elle s'imagine consentir, tant l'impulsion au mal est puissante; l'âme croit haïr Dieu, aimer le blasphème, alors qu'elle garde à son insu, dans la partie supérieure, une répulsion forte, certainement volontaire et libre, qui

la préserve du péché. C'est là l'obsession intérieure. On voit parfois des personnes excellentes qui sont fortement portées au suicide et vont même jusqu'à tenter de s'ôter la vie, sans cependant exécuter ce dessein : ce sont des obsédées.

Enfin, d'autres fois, le démon s'empare de l'organisme humain, il dispose des membres, de la langue, du corps entier qu'il meut à son gré, le plus souvent en endormant sa victime et la privant de toute connaissance : c'est la possession.

278. Tels sont les degrés de la violence diabolique; c'est comme un envahissement progressif où le démon étend de plus en plus son action; quand il emploie un mode plus fort de persécution, il n'abandonne pas pour cela le premier : ainsi, si l'infestation existe souvent sans l'obsession, quand l'obsession existe, elle ne va guère sans l'infestation. De même l'obsession,, surtout l'obsession extérieure, existe souvent sans la possession, mais, quand il y a possession, les deux autres modes de vexation diabolique s'y joignent presque toujours. Aussi traiterons-nous surtout de la possession : de ce que nous dirons, il sera facile de tirer les règles qui concernent l'obsession et l'infestation.

§ 2. — *La Possession*

279. La possession ne va jamais jusqu'à l'animation; le démon n'informe pas le corps qu'il possède, il ne lui communique pas la vie; l'âme continue de remplir cette fonction capitale. Mais, par un procédé qui nous échappe, il s'unit au corps animé; il semble qu'il pénètre au plus intime du cerveau et du système nerveux; il empêche l'âme d'agir à sa guise et, se substituant à elle, il imprime aux membres les mouvements qu'il veut, il met sur sa physionomie des traits caractéristiques qui, souvent et, semble-t-il, parfois contre son gré, dévoilent ses propres émotions, sa colère, son orgueil; il semble regarder avec les yeux du possédé, il parle avec sa bouche, il est si intimement lié au corps dont il s'est emparé qu'il souffre du contact de ce corps avec les objets bénits. Les démons impriment si bien leur cachet propre sur les traits du possédé que l'expression varie d'un démon à l'autre et que, souvent, quand on a l'expérience, on peut deviner quel est celui des démons qui a pris la place du possédé et qui fait les réponses, avant qu'il ait éte forcé de se

nommer; c'est une union étroite et comme une singerie de l'Incarnation.

Mais, d'un autre côté, le démon est resserré dans son action par les dispositions et les habitudes du possédé : l'artiste le plus habile dépend beaucoup de l'instrument dont il se sert. Ainsi arrivera-t-il au démon d'emprunter, comme malgré lui, les expressions habituelles du possédé, il parlera plus volontiers et plus facilement la langue connue du possédé que la langue qu'emploie l'exorciste, bien qu'il comprenne parfaitement cette dernière. Il semble qu'il met en œuvre les espèces gravées dans le cerveau plutôt qu'il n'en forge de nouvelles.

280. Le démon qui s'est emparé d'un corps n'y fait pas son séjour habituel, à moins qu'il n'y soit contraint par une force supérieure. Il entre et il sort à son gré. De plus, quand il y réside, son action n'est pas toujours la même : parfois, elle y est nulle, parfois faible, parfois forte; enfin, quand il endort sa victime, lui seul parle, lui seul agit.

Il s'ensuit que le possédé passe par des états divers. A l'état de calme complet, il est absolument comme ceux qui ne sont pas possédés, soit que le démon ne soit pas en lui, soit qu'il se cache et ne se fasse pas sentir. A l'état de crise complète, l'énergumène n'a plus la liberté de ses mouvements; s'il est endormi, il ne se souvient, après la crise, ni des actions ni des paroles qu'un autre a faites et dites au moyen de ses organes; s'il garde pleine conscience, il ne peut empêcher ni les agitations de son corps, ni les gestes, ni les paroles, mais il y est tout à fait étranger. Il passe souvent par un état intermédiaire où le démon, sans le violenter pleinement, le gêne, lui enlève en partie la liberté de ses mouvements et même quelquefois de ses opérations mentales, le rendant comme hébété et à demi inconscient.

Très souvent, le démon n'agit que sur une partie du corps; il va et vient, se transportant de la tête aux extrémités, et il arrive parfois, que, par une permission de Dieu, il est obligé de faire sentir son passage. Parfois, il rend une partie du corps raide comme une barre de fer et, pendant ce temps, la pauvre victime, ayant la tête libre, garde sa pleine connaissance; s'il vient à remonter au cerveau, le plus souvent, il enlèvera à sa victime tout usage des sens et la plongera soudain dans un sommeil irrésistible.

281. Les phénomènes de la possession varient beaucoup selon le caractère et surtout selon la puissance des diables possesseurs. Les démons en effet sont loin de se ressembler : le grand thaumaturge des Gaules, saint Martin, en faisait déjà la remarque, comme l'ont faite les exorcistes de tous les siècles. Son historien, Sulpice Sévère, nous dit que Mercure surtout se montrait acharné contre lui; quant à Jupiter, saint Martin disait qu'il était brute et obtus : *Jovem brutum atque hebetem esse dicebat.* « Tous les démons, dit l'abbé Serenus dans Cassien (*Coll.* VII, 19) n'ont pas la même cruauté, la même rage, comme ils n'ont pas la même force ni la même malice. » Ils ne portent pas aux mêmes fautes : les uns, plus volontiers et plus facilement, en raison de leur caractère propre, portent à l'orgueil, d'autres à la luxure, à l'intempérance, à la paresse, au blasphème. Leur manière de procéder varie aussi : les uns — et ce cas est plus fréquent — enlèvent à leur victime toute connaissance quand ils parlent par sa bouche, d'autres la laissent pleinement éveillée et lui font dire malgré elle des paroles dont elle ne sait pas la raison.

La division en neuf chœurs se retrouve dans l'enfer comme dans le ciel; les anges rebelles ayant gardé leur nature, des différences dont nous ne nous faisons pas l'idée, sous le rapport de la portée de l'intelligence, de l'intensité de la volonté, de la ténacité dans la résistance, de la puissance d'action, existent parmi eux. Dans les possessions célèbres qui durèrent longtemps et exigèrent de la part des exorcistes une lutte opiniâtre, la guerre était soutenue par des princes de l'enfer. Quand les vexations sont produites par des démons de dernier ordre, quelques prières ou pratiques pieuses, quelques adjurations suffisent, d'ordinaire, pour les faire cesser.

§ 3. — *Causes de la possession — Les fautes du possédé*

282. Les démons sont loin de faire à leurs victimes tout le mal qu'ils voudraient. Si libre cours était laissé à leur infernale malice, ils traiteraient les hommes comme en enfer ils traitent les damnés; ils entreraient en maîtres chez tous les serviteurs de Dieu, les réduiraient à l'impuissance, les blesseraient, les tueraient; ce serait un carnage effroyable. Leur action est sans

cesse entravée par la Providence divine, ils ne peuvent déployer qu'une toute petite partie de leurs forces.

Ainsi faut-il une permission toute particulière de Dieu pour qu'ils puissent exercer leurs vexations, qu'il s'agisse de l'infestation, de l'obsession ou de la possession. Quand et pourquoi cette liberté leur est-elle laissée ? Mystère insondable ! Parfois, la possession diabolique a été la suite et la punition de certaines fautes. Grégoire de Tours rapporte que les soldats de Théodoric, ayant commis des abominations dans la basilique de Saint-Julien, en Auvergne, furent tous possédés du démon. Saint Gilles de Portugal avait, pendant sa jeunesse, pratiqué la magie ; grâce à un pacte avec le démon, il était devenu capable de guérir un grand nombre de maladies. A la suite d'une vision, il se convertit et entra dans l'ordre de saint Dominique, mais, en punition de ses fautes, surtout du pacte qu'il avait fait avec eux, les démons le tourmentèrent cruellement l'espace de sept ans ; il vécut dans une grande pénitence et, après sa mort, il fut honoré comme un saint.

Parmi les possédés qui furent délivrés au tombeau de saint Jean Gualbert, à la suite d'exorcismes, quatre frères d'Arezzo étaient devenus les victimes de Satan pour s'être emparés par fraude et par ruse du bien d'un autre homme ; un prêtre avait été saisi par le démon pour une raison analogue ; un autre pour s'être rendu coupable d'homicide et de sacrilège ; une femme âgée était devenue possédée parce qu'elle portait sur elle un écrit magique. (P. Verdun, *Le diable dans la vie des Saints.*) Nous savons le cas contemporain — peut-être dure-t-il encore — d'une personne à qui semblable malheur arriva à la suite d'une prière à Mercure [1] qu'elle avait récitée sur les conseils d'une vieille femme, qui se donnait pour une guérisseuse.

« Parmi les victimes du démon que saint Bernardin de Sienne délivra par les prières et le signe de la croix, on cite : Orlando,

[1] On a souvent trouvé dans les exorcismes, des démons qui, forcés de se nommer, déclinèrent les noms des faux dieux du paganisme : Bel, Jupiter, Cerbère, les Parques, etc. C'étaient donc des diables qui se faisaient adorer sous ces noms, comme les Pères l'ont souvent affirmé. Quand des païens font des sacrifices à leurs dieux, dit saint Paul, c'est aux démons qu'ils les font : *quæ immolant gentes, dæmoniis immolant.* I, *Cor.*, x, 20.

autrefois soldat cruel et inexorable, qui avait pillé une ville, un adolescent, pour un crime infâme, etc. (Verdun, *Ibid.*)

« On cite quelques faits, mais très rares, de possessions qui semblent avoir été déterminées par de simples péchés véniels. » (Ribet, *La Myst. divine.*)

« Nous voyons de saints religieux, dit l'abbé Serenus, dans Cassien, livrés corporellement au démon ou soumis à des maladies extraordinaires pour des fautes très légères, parce que la bonté divine, qui ne veut pas souffrir la moindre tache en eux au jour du jugement, purifie dès cette vie toutes les souillures de leur cœur et leur évite ainsi le purgatoire. » Comme l'a dit l'un des auteurs les plus célèbres de démonologie, Thyrée, de la Compagnie de Jésus, « les hommes ne peuvent se plaindre d'être injustement traités si, pour des fautes légères, il est permis aux démons de se faire leurs bourreaux, car, si ces fautes, comparées aux péchés mortels, sont légères, si on les compare à ce qu'on peut souffrir en ce monde, la peine, d'ordinaire, est au-dessous du mal ».

283. S'il est rare que les péchés véniels des possédés aient été au début, la cause déterminante de leur possession, il est fréquent, peut-être devrait-on dire constant, que leurs fautes, même légères, augmentent le pouvoir nuisible du démon, comme leurs actes de vertu, au contraire, le gênent et, souvent, mettent des bornes à ses vexations. Un des diables de Loudun « se plaignait souvent de ce que sa malice était gênée par la douceur et la tendresse d'une fille [1] ». Et ce fut en amenant les pauvres Ursulines à une haute vertu que les exorcistes de Loudun, surtout le P. Surin, achevèrent la defaite de ceux que des années d'exorcismes avaient affaiblis sans les réduire complètement. « Nous résistons bien, disaient-ils, aux exorcismes, mais non pas à la mortification. »

§ 4. — *Les sortilèges, deuxième cause de possession*

284. L'une des causes les plus fréquentes des vexations diaboliques est le maléfice. Les maléfices sont les sacrements du diable. Ce singe de Dieu a institué des signes sensibles auxquels

[1] *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun*, II, 1.

est attachée une sorte de vertu nuisible, produisant des maux variés, des maladies, des fléaux et parfois, semble-t-il, même la mort. Le rituel reconnaît l'efficacité des charmes et ordonne de les détruire. Le démon, en effet, est obligé d'agir quand le maléfice a été posé suivant le rituel diabolique; les sortilèges lui communiquent comme une puissance plus grande pour nuire à ses victimes. Un dèmon qui aura perdu une grande partie de ses forces, à la suite des adjurations et des pratiques saintes, paraîtra parfois avoir retrouvé une nouvelle vigueur, et, interrogé par l'exorciste, il sera obligé de reconnaître qu'il doit à des pratiques magiques les forces qu'il aura recouvrées. Les exorcistes de Marie des Vallées « avaient à peine levé un sortilège au moyen des remèdes prescrits par l'Église qu'un autre lui succédait ». (*Marie des Vallées*, par l'abbé Adam, II, 1.)

Presque toutes les possessions célèbres eurent pour cause des maléfices, par exemple, celle de Madeleine de la Palud et de Louise Capel, à Marseille, celle des Ursulines de Loudun, celle des Sœurs hospitalières de Louviers.

Les maléfices sont loin d'avoir tous la même efficacité; plus ils sont horribles, plus le péché a eu de part dans leur confection, plus ils sont redoutables. C'est ce qui explique en partie les crimes épouvantables avoués par les sorciers dans nombre de procès, comme des meurtres d'enfants, des péchés contre nature et surtout des sacrilèges. Dans les trois cas de possession que nous venons de nommer, possessions qui furent des plus affreuses, des plus difficiles à faire cesser, les auteurs des maléfices étaient de malheureux prêtres et des hosties consacrées avaient été horriblement profanées pour composer des charmes.

Il semble bien que tous les magiciens n'ont pas le pouvoir d'envoyer les démons supérieurs, que, seuls, les plus pervertis disposent des chefs de l'abîme et peuvent leur confier d'horribles missions.

§ 5. — *Possession permise par Dieu sans cause connue*

285. Quand il y a maléfice, il est évident qu'on ne peut en attribuer la cause à celui qui en est la victime. Mais ce n'est pas le seul cas où ce malheur atteint des innocents. La possession n'est pas un mal absolu; seul, le péché est un mal véritable; la

possession est pour celui qui la subit une souffrance terrible, mais qui peut tourner au plus grand bien de son âme et dont il se réjouira et remerciera Dieu pendant toute l'éternité; elle est plus souvent une épreuve qu'un châtiment. Dieu a souvent permis que cette épreuve atteigne les âmes les plus innocentes sans que les hommes aient contribué en rien à la produire. Les cas de Stagyrius, l'ami de saint Jean Chrysostome, qui lui adressa des lettres pour le consoler et le réconforter dans son épreuve, du P. Surin sont connus. Nicole Aubry, de Vervins, dont la possession émut la France entière (1565), n'avait pas été maléficiée; les démons, dans les exorcismes, durent, bien malgré eux, déclarer que cette possession avait lieu par la volonté de Dieu, afin d'offrir aux calvinistes un moyen de conversion; ils ajoutèrent qu'ils possédaient ma gré eux cette femme, qu'ils souffraient beaucoup de parler contre eux-mêmes. Beaucoup de calvinistes, en effet, se convertirent.

Quelle que soit la cause originelle d'une possession, le but des démons est toujours d'assouvir leur rage et de perdre les âmes, et la raison pour laquelle la Providence leur permet d'exercer leur malice est toujours, au contraire, un motif de miséricorde; Dieu veut que les âmes tirent un immense profit de ces terribles épreuves. En effet, bien supportées, ces épreuves sont des plus sanctifiantes, pour la victime surtout, mais aussi pour les exorcistes et même pour ceux qui en sont les témoins. Si Marie des Vallées, qui fut possédée à la suite de maléfices, n'avait pas eu à subir cette épreuve, qui devint pour elle un long et terrible martyre, elle ne se fût pas élevée à ce haut degré d'héroïsme qui la fit surnommer la Sainte de Coutances (1590-1656).

286. Ces motifs providentiels qui ont rendu la possession possible empêchent parfois sa cessation. Dieu peut prolonger l'épreuve pendant des années, pendant toute la vie du possédé. L'épreuve du P. Surin dura trente et un ans. Les démons empêchaient Marie des Vallées de faire la sainte communion : on l'exorcisa tous les jours pendant un an, devant le Saint Sacrement, dans le but de lui obtenir la faveur de pouvoir communier, mais les démons continuèrent à l'en empêcher; ils furent forcés d'avouer dans les exorcismes qu'ils ne pouvaient obéir, qu'il y avait ordre exprès de Dieu et qu'ils n'en savaient pas les motifs.

Dans la vie d'Élisabeth de la Croix (2e partie) Boudon raconte que cette sainte âme fut possédée pendant dix ou onze ans. Les exorcismes faits pendant ce temps furent grandement utiles, non seulement parce qu'ils sanctifièrent les exorcistes, mais surtout parce qu'ils soutinrent puissamment la victime et l'aidèrent à résister aux terribles assauts de ses ennemis et à pratiquer d'héroïques vertus. Malgré les adjurations les démons ne partaient pas; ils se plaignaient d'être retenus par une force secrète et divine dans le corps d'Élisabeth et d'y souffrir beaucoup. Élisabeth fut délivrée plus tard en faisant des pèlerinages dans des sanctuaires consacrés à la Sainte Vierge.

La principale possédée de Marseille, Madeleine de la Palud, put bien être délivrée d'Asmodée et de deux autres démons (1611), mais Beelzébuth, par permission divine resta captif dans son corps.

Quand les démons sont ainsi liés dans un corps où ils sont entrés, l'exorciste peut bien resserrer leurs liens, diminuer leur force de nuire, mais non les expulser; il soulage le possédé, lui rend possible l'acceptation de son épreuve, il lui en fait même retirer de grands avantages spirituels, mais il ne le délivre pas. Le démon reste dans le possédé comme une bête féroce dans sa cage; comme la bête féroce, furieuse de sa captivité, cherche, avec ses griffes, à démolir la cage, ainsi le démon, surtout s'il n'est pas entravé dans sa fureur par les ordres et les prières de l'exorciste, fait souffrir physiquement et moralement sa victime. Le possédé continue donc de souffrir, mais ses souffrances sont très méritoires pour lui et extrêmement utiles à l'Église, le démon ne pouvant plus agir que sur une âme, qu'il sanctifie malgré lui; combien d'âmes faibles échappent à ses séductions ! Dans la *Vie du V. P. Eudes* (T. I, p. 355), le P. Boulay dit : « De nos jours — nous le savons de source autorisée — n'y a-t-il pas des âmes très élevées en grâce qui, à la prière de Marie, ont accepté cet humiliant et douloureux état en expiation des crimes des hommes et pour le salut de la France? » Un religieux, qui a sur ce point une grande expérience, en connaîtrait, nous assure-t-on, près de trente à l'heure actuelle — 1907 — et nous en savons plusieurs autres, dans divers diocèses, qui ne sont pas connues de lui ni comprises dans ce nombre.

287. Quand les démons prennent possession d'une âme fidèle,

Dieu permet souvent que celle-ci reçoive du Ciel des secours extraordinaires, qui sont comme le contrepoids aux épreuves extraordinaires que l'enfer lui fait subir. Fréquemment, s'il y a des visions diaboliques, il y aura, en revanche, des visions célestes; si les démons la frappent, son ange gardien la réconforte. Les Saints auxquels elle a plus de dévotion, les anges, qu'elle invoque, parfois, empêchent les démons de lui nuire, parfois, amortissent les coups, plus souvent, lui aident très puissamment à faire les actes de vertu qui affaibliront l'ennemi et la pousseront vers la perfection.

288. Voici, en résumé, les diverses causes qui peuvent amener des variations nombreuses dans les états de possession :

Dieu étend plus ou moins les permissions qui donnent à l'ange déchu la liberté de persécuter les créatures humaines, selon le but qu'Il se propose et les desseins insondables de sa sagesse, de sa justice et de sa bonté;

Les Saints qui protègent les pauvres victimes, les Anges qui veillent sur elles restreignent la puissance de l'ennemi et accordent au patient des secours, des lumières qui le mettent à même de déjouer les ruses de Satan et de tirer profit d'une si dangereuse épreuve;

La rage des démons n'est pas à toute heure aussi violente; leur mode d'opérer, leur genre d'attaque et de vexation varient suivant leur caractère et, plus encore, suivant leur puissance, qui dépend du rang qu'ils occupent dans la hiérarchie angélique ;

L'intervention des suppôts de Satan, liés à lui par des pactes, leurs pratiques magiques exercent sur les phénomènes de la possession une grande influence en augmentant le pouvoir de nuire que possèdent les démons;

De son côté, la victime, qui est à elle-même, en quelque sorte, son propre exorciste, en luttant par la prière, la mortification, les sacrements, fait souffrir ses agresseurs et diminue leur puissance;

Enfin l'exorciste, adjurant les démons au nom de Dieu et priant au nom de l'Église, les gêne, les entrave et les torture; si, outre les commandements qu'il leur fait, il offre à Dieu des austérités, des actes de vertu, des oraisons ferventes, les démons souffrent davantage et ne peuvent pas prolonger autant leur résistance.

§ 6. — *Possession latente*

289. Nous avons parlé, jusqu'ici, des possessions violentes, où le démon fait subir son tyrannique pouvoir à une pauvre créature humaine, qui gémit de le subir; mais il peut entrer dans un misérable qui l'appelle, qui se donne à lui; il entre en lui pour ajouter ses forces infernales aux forces humaines et accroître la puissance du mal. La possession est alors latente et n'en est que plus déplorable. C'est un concours plus qu'une possession.

Il ne semble pas nécessaire, pour que cette possession existe, que l'homme invoque explicitement le démon; certaines fautes d'une exceptionnelle gravité ne donnent-elles pas à Satan le droit d'entrer chez un misérable qui s'enfonce dans les derniers abîmes du vice et s'y endurcit opiniâtrément? N'y a-t-il pas, dans cet endurcissement voulu, comme un appel implicite à Satan, dont ce pécheur obstiné veut rester à tout prix l'obéissant esclave? L'exemple de Judas porterait à le croire : *Post buccellam introivit in eum Satanas*, dit saint Jean : « Quand Notre-Seigneur lui eut donné cette bouchée, Satan entra en lui. » *Introivit*, ajoute saint Augustin, *ut sibi jam traditum plenius possideret :* « Il entra pour posséder plus complètement celui qui s'était déjà livré à lui. »

CHAPITRE XXIII

Remèdes aux persécutions diaboliques

§ 1er. — *Les débuts de la possession*

290. Les vexations diaboliques ne présentent pas d'ordinaire, dès le début, des marques assez claires pour faire reconnaître avec évidence l'action de l'ange maudit. Le démon, surtout s'il sait qu'il rencontrera des adversaires redoutables, se dissimule et emploie tous les moyens possibles pour faire croire qu'il n'est pas l'auteur des maux que subissent ses victimes. Le P. Surin en faisait déjà la remarque pour expliquer comment le démon résiste souvent, tant qu'il le peut, à l'exorciste et

refuse de lui répondre. « Il ne prend point plaisir, dit-il, à se manifester; il sait que s'il peut persuader au directeur qu'il n'est point mêlé dans les états de l'âme qu'il possède, celui-ci jugera fort mal de sa disposition, et la jettera peut-être dans le désespoir, à quoi le démon tend plus qu'à toute autre chose. » (*Hist. abrégée*, 1re partie, II, 1.) Le rituel le déclare non moins clairement : « *Les démons ont l'habitude de faire des réponses trompeuses et de ne se manifester qu'à grand'peine, afin d'amener l'exorciste à cesser ou de faire croire que le patient n'est pas possédé.* » Ainsi le démon cherche à cacher son intervention même après que la réalité de la possession ne fait plus de doute; mais à plus forte raison, au début, il fait tous ses efforts pour faire croire à l'origine naturelle des maux qu'il produit.

Ce principe, dont la justesse se vérifie si souvent dans les luttes contre le démon, ne doit jamais être perdu de vue si l'on veut déjouer ses ruses. Il emploie d'abord sa puissance de suggestion contre laquelle beaucoup ne se mettent pas en garde; ayant accès auprès de ceux qui sont appelés à le combattre ou à donner des conseils qui pourraient lui être funestes, l'ange tentateur s'efforce de leur mettre dans l'esprit des doutes, et, s'il le peut, une conviction opiniâtre de sa non intervention. Il serait fort maladroit s'il n'agissait de la sorte; parfois à l'exorcisme, il avoue qu'il a recouru à ce procédé pour empêcher qu'on le combatte, et dans un grand nombre de possessions, il paraît impossible d'expliquer autrement des négations déraisonnables, des oppositions étranges de la part de personnes par ailleurs droites et judicieuses.

291. Si en présence de faits étranges, certaines gens se montrent trop portés à nier *a priori* toute intervention de l'esprit mauvais, d'autres, au contraire, lui attribueraient trop vite et trop facilement des faits purement naturels. Dans les siècles de foi, on était beaucoup plus que de nos jours exposés à ces méprises; ce fut la principale raison pour laquelle, au dix-septième siècle, les évêques défendirent de procéder publiquement et solennellement à des exorcismes sans leur autorisation. Jusque-là, tout prêtre exorcisait publiquement sans grand examen, ceux qui se croyaient possédés. On voit, par des documents du moyen âge, que dans certains lieux de pèlerinage, l'un des chapelains était chargé de cette fonction et l'exerçait sur

ceux qui le demandaient, comme de nos jours on récite les évangiles ou l'on fait vénérer les reliques. Mais il arrivait que « des exorcistes peu instruits, connaissant mal les signes de la possession, étaient trompés par ceux qui avaient intérêt à la feindre ou par ceux qui s'imaginaient être possédés. Le résultat était le mépris des exorcistes et des exorcismes ». (Bizouard, t. II, p. 162.) Une imposture de ce genre en 1598 décida l'évêque d'Orléans à défendre à ses prêtres de procéder sans sa permission aux exorcismes publics. A cette époque aussi « les libre-penseurs, les impies et surtout les hérétiques, à cause de leurs propres insuccès, devinrent très hostiles aux exorcismes de l'Église catholique ». (*Ibid.*) Aussi, la défense faite à Orléans, fut faite dans d'autres diocèses. Billuart dit que de son temps elle existait dans le diocèse de Liège et dans quelques autres [1]. Un demi-siècle plus tard, saint Alphonse [2] la présente comme une défense générale devenue une loi pour toute l'Église.

292. Le rituel romain, recommande donc avec raison, de ne pas croire facilement à la possession, mais de bien apprendre à connaître les signes qui permettent de distinguer les vexations du démon, de l'humeur noire ou de toute autre maladie.

Les premiers soupçons que l'on a de l'intervention du démon reposent sur des faits qui ne sont pas toujours des marques certaines, mais des indices qu'il importe de ne pas dédaigner.

Nous noterons avec le docteur Hélot [3] qui a résumé les théologiens :

[1] *Solis clericis exorcistis licitum est ex officio adjurare dæmonem solemniter... Imo in quibusdam diœcesibus, ut in Leodiensi, prohibentur hac potestate uti sine speciali licentia Ordinarii; quam tamen prohibitionem non existimo obligare plus quam sub veniali, nisi aliud appareat ex forma prohibitionis. Adjurare vero privatim dæmonem, sive possidentem, sive per spectra et terrores infestantem, cuilibet licitum est. De religione,* Dis. V, art. 10.

[2] *Privatim omnibus licitum est adjurare; solemniter autem tantum Ecclesiæ ministris ad id constitutis et cum episcopi expressa licentia. De II° præcepto, appendix.*

[3] *Névroses et possessions. Le diagnostic.* Dans cet ouvrage et dans divers opuscules (collection Bloud : *Science et Religion*) le Dr Hélot a traité avec science et sagesse la question des possessions, il a sur beaucoup d'autres auteurs un très grand avantage, celui d'avoir vu des exemples des phénomènes dont il traite, de les avoir observés avec soin et très sérieusement étudiés.

Les convulsions intelligentes où le désordre est plus apparent que réel et dont les mouvements inconscients — de la part du patient — semblent dirigés par une intelligence étrangère; la cessation parfois très brusque de cet état extraordinaire, l'état normal succédant à la crise, de telle sorte qu'il ne subsiste chez le patient aucun trouble, soit intellectuel, soit physique;

Des mouvements physiologiquement impossibles sans exercice et sans entraînement préalable, comme la torsion du cou, jusqu'à faire reposer le menton sur le dos, la nuque touchant les talons, etc., ou des mouvements de saut, de danse, d'équilibre, de reptation très difficiles à expliquer; des chutes, des coups, des plaies, qui paraissent produits par un agent invisible;

Des déformations et des douleurs intolérables, subitement guéries par le signe de la croix ou les autres sacramentaux;

La perte subite des principaux sens et de la sensibilité, instantanément rendus par une conjuration;

Les cris d'animaux, les hurlements involontaires et surtout inconscients, le patient ne s'en souvenant plus quand il revient à son état normal;

Des visions étranges et diaboliques chez une personne par ailleurs saine d'esprit;

Des colères et des fureurs causées par la présence d'objets bénits, de prêtres, ou qui se produisent lorsqu'on veut faire entrer le sujet à l'église;

L'impossibilité d'ingérer ou de garder les boissons ou la nourriture bénite.

Quand on se trouve en présence de ces faits étranges, le premier devoir est de prier, de solliciter avec instance les lumières qui sont nécessaires pour discerner l'œuvre du démon des maladies naturelles et de se mettre dans la disposition sincère de faire tout son devoir et de combattre courageusement le démon, si sa présence est reconnue.

293. La perspective de longues luttes à soutenir effraie souvent ceux à qui ce devoir incombe et les incline fortement à nier la présence de l'ennemi. Par ailleurs, les démons, comme le dit le rituel, s'efforcent de persuader que la maladie est naturelle : *conantur persuadere infirmitatem esse naturalem ;* ils

mettent en œuvre tous les empêchements possibles afin que leur victime ne se soumette pas aux exorcismes : *dæmones ponunt quæcumque possunt impedimenta ne infirmus se subjiciat exorcismis* ; et aussi, c'est évident, afin qu'on ne les lui propose pas. Ils réussiront facilement à tromper ceux qui voudront porter un jugement sans avoir pris contre leurs suggestions les précautions indispensables, c'est-à-dire sans avoir prié et sans s'être mis dans la sainte indifférence nécessaire pour ne pas mettre obstacle aux lumières de la grâce. Aussi souvent, même dans les cas de possession les plus évidents, il se rencontre des opposants qui nient, avec une opiniâtreté parfois déconcertante, la présence et l'action de Satan et qui voudraient déconsidérer les exorcistes et empêcher leur ministère : *ils sont inconsciemment suggestionnés par l'ennemi* [1].

Il est utile d'interroger les médecins, mais il faut bien se souvenir qu'on en rencontre un certain nombre, même parmi les croyants, qui *a priori* veulent tout expliquer naturellement et que leurs préjugés empêchent de porter un jugement sûr et droit. « L'expérience prouve, dit M. Ribet, que ces sortes de gens se raidissent contre l'évidence même. » Un médecin lui-même, a appliqué à ses confrères qui se montrent si difficiles à reconnaître le surnaturel, le mot du psalmiste : *aures habent et non audient.* (Dr Hélot, *op. cit.*, III, 2.) Quand on voit dans quelles aberrations est tombé au sujet des vexations diaboliques un médecin devenu prêtre et trappiste, le P. Debreyne, ses négations dédaigneuses et insensées, on comprend combien il serait imprudent de s'en rapporter aveuglément au verdict des hommes de l'art, quelque recommandables qu'ils soient.

294. Faut-il, tant que l'action du démon reste douteuse, abandonner le patient à son malheureux sort et ne rien faire pour combattre Satan. Il y aurait, nous l'avons dit, des inconvénients à affirmer qu'il y a possession, quand elle n'existe pas ; à présider avec solennité à des exorcismes, quand le démon n'est

[1] Ceux qui veulent faire l'histoire des possessions célèbres devraient toujours tenir compte de ce fait et ne pas accorder aux négateurs de la possession un crédit qu'ils ne méritent pas. Malheureusement même des auteurs catholiques oublient cette règle : ils se laissent influencer par des historiens, qui eux-mêmes ont subi l'influence du grand menteur.

pour rien dans les souffrances du malade. Si ces erreurs se répétaient souvent, elles pourraient jeter le discrédit sur les pratiques de l'Église et sur ses ministres.

Mais il y a des inconvénients aussi à ne pas venir au secours des pauvres âmes quand elles subissent réellement la tyrannie de l'ange maudit. Celui-ci ne se borne pas à des vexations corporelles, il veut perdre l'âme plus que nuire au corps; il empêche la prière, la réception des sacrements, tout ce qui peut profiter à sa victime, il l'accable de tentations de toutes sortes, si bien que la possession ou l'obsession est fort dangereuse, quand le pauvre patient n'est pas soutenu ou secouru, quand personne ne l'aide à lutter contre son bourreau.

De ces deux sortes d'inconvénients, les premiers sont beaucoup moins graves et beaucoup plus faciles à éviter. Quelques précautions suffiront pour empêcher le scandale ou l'étonnement des faibles. Quant aux criailleries des impies, doivent-elles empêcher un ministre de Dieu de faire son devoir [1] ?

Au contraire, les inconvénients qui résulteraient de la négligence mise à secourir les victimes du démon sont beaucoup plus funestes. Comment qualifierait-on la conduite du gendarme qui, voyant un malfaiteur assommer un innocent, ne viendrait pas à son secours, du médecin qui laisserait son client aux prises avec une maladie des plus pénibles, sans rien faire pour le soulager? Cependant, dans l'un et l'autre cas, les dommages seraient moindres que ceux que le démon peut causer, puisqu'il nuit et à l'âme et au corps.

295. Aussi les théologiens qui ont traité ces questions *ex professo* déclarent-ils, qu'il y a faute mortelle pour celui qui a charge d'âmes à ne pas exorciser ceux qui sont possédés. Il

[1] Nous avons dit en parlant des faits surnaturels divins combien il était important de ne point les dévoiler. La même discrétion s'impose pour les faits diaboliques; même s'ils étaient connus, il faudrait en parler le moins possible et ne point en faire connaître les détails. Si on en parle volontiers, les démons que l'on combat en profitent pour mettre des doutes dans l'esprit des auditeurs et pour indisposer contre l'exorciste; il peut en résulter de graves inconvénients, tandis qu'il n'y a pas d'inconvénient à se taire. Quand les faits préternaturels, divins ou diaboliques, ont cessé, il peut être souvent utile de les faire connaître; tant qu'ils durent, le silence est d'or.

est évident qu'il y aurait aussi faute mortelle à s'opposer aux exorcismes et à empêcher qu'on portât secours à de pauvres âmes qui ont à subir une épreuve spirituelle et corporelle aussi terrible.

Comme l'ange maudit s'applique à dissimuler sa présence et que presque toujours la réalité de la possession ne peut être connue d'une façon certaine que par des exercices probatoires, il s'ensuit que dans le cas où il y a des signes probables de possession, *le devoir s'impose* de recourir à des épreuves.

§ 2. — *Exercices probatoires*

296. Les pratiques à employer pour découvrir la présence de l'ennemi seront avant tout des prières. Le rituel contient des prières pour les malades : *De visitatione et curâ infirmorum.* On peut les réciter, on peut y ajouter d'autres prières, litanies, rosaire, et tout ceci à double fin, et pour attirer les grâces sur le malade, lui obtenir la santé, si sa maladie est naturelle et avec l'intention de torturer le démon, s'il est présent et de le forcer à se découvrir. Pour obtenir cet effet, on ajoutera aux prières, des commandements faits au démon, au nom de la Très Sainte Trinité ou au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'avoir à donner quelque signe de sa présence, ou du moins de cesser de persécuter sa victime. Il convient de donner ces ordres en latin de sorte que le patient n'en comprenne pas le sens, afin d'avoir plus de garantie, si le signe demandé est obtenu.

De l'inexécution de ces ordres on ne pourrait pas tirer une conclusion certaine, surtout si les prières ont été courtes; car le maudit a pu souffrir et dissimuler sa présence; il a pu aussi s'absenter pour revenir plus tard. Aussi avant de réciter les prières sur le malade, faut-il demander au Seigneur, humblement, mais avec beaucoup de ferveur, et en joignant les sacrifices aux prières, qu'il oblige le démon, s'il est vraiment la cause des maux endurés, à se manifester, et de commander au démon de ne pas quitter sa victime avant d'en avoir reçu l'ordre.

Tant que le cas paraîtra douteux, les prières, les pratiques pieuses devront être employées par le ministre de Dieu et par le patient et ses parents. La réception des sacrements, le port des objets bénits, les pèlerinages ne peuvent être trop conseillés,

puisqu'ils attirent les grâces sur le patient, lui méritent la force de supporter ses maux, peuvent en obtenir l'atténuation ou la guérison, s'ils sont naturels, et, s'ils sont d'origine diabolique, gêner le démon, diminuer ses forces et lui enlever à la longue le pouvoir de se dissimuler. La récitation des exorcismes publiés par ordre de Léon XIII, que des âmes pieuses récitent soit pour les besoins de l'Église, soit pour être délivrées des tentations, peuvent servir très utilement aussi contre les vexations diaboliques [1], il convient de les faire réciter à celui que l'on soupçonne être victime de l'ennemi infernal, et aussi de les réciter avec lui.

Il est tout à fait licite d'agir de la sorte. L'exorcisme ou adjuration — les deux mots sont synonymes — est un acte de la vertu de religion, par lequel on commande au démon, au nom de Dieu, de cesser de torturer ses victimes; à ces ordres, on ajoute des prières pour obtenir de Dieu qu'Il empêche les démons de nuire. Ce n'est pas un acte de juridiction ecclésiastique; l'Église, qui n'a pas même de juridiction sur les âmes du purgatoire, à plus forte raison, n'en a jamais eu sur les démons et les damnés; c'est un hommage rendu à la puissance de Dieu; aussi est-ce en traitant de la vertu de religion que les théologiens parlent de l'exorcisme. Tous, sans aucune exception, déclarent que cette adjuration faite au démon et la récitation de prières, pour obtenir de Dieu la délivrance des victimes de Satan, tant qu'elles se font d'une manière privée, sont permises à tous : *Cuilibet licitum*, dit Billuart; *Certe licitus est exorcismus privatus*, dit saint Alphonse. Les laïcs, eux aussi, bien qu'ils ne puissent commander au démon comme représentants de l'Église, peuvent l'adjurer au nom de Dieu, de laisser en paix sa victime, et même rien ne les empêche de se servir des prières usitées par l'Église, en cas de probabilité d'infestation diabolique : *imo preces Ecclesiæ contra diabolum in probabili opinione ejus infestationis homo laïcus sine culpa recitare potest*, dit Lehmkuhl. Cependant le *Codex juris canonici* obligeant à recourir à l'Évêque avant de procéder à des exorcismes, il ne faudrait pas sans autorisation spéciale faire des exorcismes officiels, c'est-à-dire réciter sur le patient, en se revêtant du surplis et de l'étole, les prières mar-

[1] On peut se les procurer en français à Angers, librairie Delaître, rue Saint-Aubin.

quées au rituel pour la délivrance des possédés. Mais rien n'empêcherait de réciter à distance ces prières, pratique, il est vrai, moins efficace, capable cependant d'agir sur les démons, de donner des indices précieux et d'apporter du soulagement aux pauvres victimes [1].

297. S les maux auxquels on veut remédier — qu'il s'agisse de possession ou d'obsession, ou même de simple infestation — sont vraiment d'origine diabolique et ont pour auteurs des démons de rang inférieur, le plus souvent, croyons-nous, il suffira pour y mettre un terme de recourir pendant quelque temps à ces moyens surnaturels et à ces ordres formels et réitérés donnés au nom de Dieu. Nous croyons bien — ce n'est là sans doute qu'une opinion personnelle, mais corroborée par certains faits — que si l'on agissait de la sorte, on procurerait à des gens tout à fait dignes de pitié et plus exposés au péché qu'on ne le suppose, les soulagements qu'ils réclament et que trop souvent on leur refuse.

Si les auteurs des vexations sont des démons plus puissants, des exorcismes plus prolongés et plus suivis seront nécessaires. Il devient alors beaucoup plus important d'avoir de la présence des démons des signes indubitables.

§ 3. — *Possession avérée*

298. Le rituel indique comme signes de la possession : parler une langue inconnue ou comprendre celui qui la parle; faire connaître des choses éloignées et cachées; déployer des forces au-dessus de son âge et de sa condition, par exemple se tenir en l'air sans point d'appui, marcher la tête en bas et les pieds

[1] Il reste certainement, même après cette nouvelle loi du Codex, permis à un confesseur comme le conseille saint Alphonse (Praxis, nº 113) de commander au démon qui agit sur le pénitent de cesser son action. Le Codex n'a voulu que prévenir les mauvais effets, scandales, critiques, éclat fâcheux, que pourraient produire des exorcismes réguliers et officiels faits à contre-temps sur des personnes non possédées. Du reste *odiosa sunt restringenda*, et la prohibition de soulager par des exorcismes les pauvres victimes de Satan n'est pas une de ces mesures auxquelles on doive appliquer la maxime : *favores sunt ampliandi.*

contre une voûte, rester immobile malgré les efforts des hommes les plus robustes réunissant leurs forces, etc.

Celui qui, en faisant un exorcisme rencontre le démon, arrive souvent à une conviction inébranlable et à la certitude absolue de sa présence; il se rend compte qu'il a devant lui un être intelligent et degradé, auquel il ne suggère nullement ses réparties, car elles sont souvent tout à fait inattendues et qui, vu la science dont il fait preuve, n'est pas et ne peut pas être la personne possédée. Quand le démon a été obligé de se découvrir, il est aussi facile d'arriver à cette conviction que de savoir avec certitude les autres faits de la vie ordinaire.

Si tous n'ont pas la même conviction, c'est que par moments l'ennemi se dérobe, refuse de répondre et ne donne pas de signes de sa présence; ceux qui voient le possédé dans ces moments et qui ne veulent pas tenir compte des faits qu'on leur raconte et dont ils ne sont pas témoins, s'obstinent parfois d'une façon étrange dans leur scepticisme.

On allègue alors le plus souvent la névrose; on traite d'hystériques les personnes les moins nerveuses. Du reste elles peuvent être névrosées et possédées : l'enfant que Jésus guérit le lendemain de sa transfiguration, semble bien avoir eu des crises d'épilepsie; cependant le Sauveur découvrit en lui un esprit mauvais, qui ne parlait point et qui mêlait ses œuvres aux effets de la maladie. Les personnes dont le système nerveux est ébranlé sont d'excellents sujets pour le démon, qui se dissimule plus facilement en elles. Si, outre les phénomènes d'ordre physique qu'une névrose pourrait produire, on découvre les marques certaines qu'il y a là un être intelligent et très distinct du patient, on doit reconnaître la réalité de la possession.

299. Quand la possession est réelle, quand surtout elle est produite par des démons capables d'opposer une longue résistance, l'exorciste doit s'armer de courage et entreprendre avec vaillance et générosité la guerre contre l'ange maudit. Cette guerre peut se prolonger longtemps : la possession des Ursulines de Loudun dura sept années; cependant les exorcistes étaient nombreux, ils passaient chaque jour des heures entières à tourmenter les démons. Si Dieu permet que la lutte se prolonge, si parfois même Il ne veut pas que la victime soit jamais entièrement délivrée, c'est toujours pour le bien du patient et de ceux

qui le soutiennent et le soulagent dans son infortune. « J'entendais, dit le P. Surin, plusieurs personnes murmurer et dire : que peut faire ce jésuite tous les jours avec une possédée. Je leur répondais en moi-même : vous ne savez pas la grande affaire que je traite et de quelle importance elle est. Je croyais voir clairement le Ciel et l'Enfer en ardeur pour cette âme, l'un par amour, l'autre par rage, s'efforçant chacun de l'emporter. »

L'effet de cette longue lutte fut que la Mère Jeanne des Anges devint une fervente religieuse [1] et le P. Surin s'éleva jusqu'à une très haute sainteté. D'autres exorcistes, le P. Lactance, récollet et le P. Tranquille, capucin, qui moururent l'un et l'autre à Loudun avant la fin de cette guerre terrible, après avoir subi de grands maux de la part des démons — sans avoir été possédés comme le P. Surin — profitèrent aussi grandement; le P. Tranquille mourut en odeur de sainteté. Parmi ceux qui furent simplement témoins de ces faits beaucoup se sanctifièrent, qui vivaient ou dans le vice comme Keriolet ou dans la tiédeur comme Guy Lanier, abbé de Vaux. Le premier devint aussi saint qu'il avait été impie, le second devint l'un des prêtres les plus vertueux du clergé d'Anjou.

L'exorciste ne doit pas en douter, les démons chercheront à se venger des coups qu'il leur portera, mais il peut compter sur des secours très grands de la part du Ciel, et regarder la tâche qui lui incombe comme l'un des plus puissants moyens de sanctification que la Providence puisse lui ménager.

§ 4. — *Formation du possédé à une plus haute vertu*

300. L'exorciste a un double devoir à remplir : sanctifier le possédé et torturer son ennemi par les adjurations, les prières et par ses propres œuvres.

[1] L'éminente vertu de la Mère Jeanne des Anges fut reconnue, non seulement par le P. Surin, très bon juge en la matière, mais aussi par sainte Jeanne de Chantal et par la sainte veuve de Rennes, Mme du Houx, qui eut avec elle les rapports les plus intimes. M. l'abbé Brémond (*Hist. lit. du sent. relig.* T. V) se montre très sévère pour la Mère Jeanne des Anges, mais il a été trompé par Dom Lobineau, qui, négateur passionné du surnaturel diabolique dans l'affaire de Loudun, a odieusement altéré le témoignage de l'auteur de la vie de Mme du Houx (V. *Revue prat. d'Apolog.*, avril, 1921), comme il a vilainement travesti le récit de la conversion de Kériolet.

Nous avons dit que les fautes du patient étaient pour son bourreau comme autant de points d'appui, comme des forts où il se retranche et d'où il peut beaucoup plus facilement braver les attaques de l'exorciste et leur opposer une résistance tenace. Tant que le possédé persiste opiniâtrément dans des dispositions de péché, tant qu'il refuse avec obstination de pratiquer certains actes de vertu qui sont, pour lui, des devoirs impérieux, alors même qu'il n'y a, de sa part, que faute vénielle d'agir de la sorte, l'exorciste se voit comme impuissant, ses prières et ses adjurations ne semblent guère faire souffrir le démon. Elles peuvent, il est vrai, diminuer la violence de la tentation, attirer des grâces sur le démoniaque et l'amener à des dispositions meilleures; mais s'il est possible en agissant directement sur sa volonte, surtout en lui faisant faire une bonne confession, de changer ses sentiments, il sera beaucoup plus facile ensuite de dompter l'ennemi et de briser ses forces.

Le possédé doit avoir une pleine ouverture de cœur pour son confesseur et exorciste, lui faire connaître sans réticence les tentations, les visions diaboliques, tout ce que son ennemi met en œuvre pour le perdre : *Moneatur obsessus*, dit le rituel, *ut tentationes suas omnes exorcistæ patefaciat.* En effet, nous le répétons, le maudit veut nuire plus encore à son âme qu'à son corps, et les phénomènes extérieurs sont beaucoup moins redoutables que les attaques intimes, les suggestions menteuses; quand le démon ne peut plus rien sur l'âme devenue plus forte et plus sainte, sa puissance extérieure est considérablement diminuée.

La pratique des vertus solides, un recueillement profond, une mortification très généreuse, une humilité à toute épreuve, des communions très fréquentes, quotidiennes, s'il est possible, voilà ce qu'il faut à tout prix exiger de ceux qui subissent cette rude persécution de l'enfer. « Nous perdons tous nos droits par ces trois choses : l'oraison, l'humilité et la pénitence » disaient les diables à Loudun. (*Hist. abr.*, I, 5.) Les démons font des efforts inouïs pour empêcher les possédés de pratiquer ces vertus et les écarter de la table sainte; l'exorciste doit être plus ardent qu'eux-mêmes pour obtenir ce qu'ils tiennent si fort à empêcher. Nous ne craignons pas de dire que le principal travail de l'exorciste doit être un travail de direction, de formation

de l'âme à la vraie perfection, et que l'emploi des adjurations et prières rituelles, malgré ses grands avantages, ne doit venir qu'au second rang.

§ 5. — *Pratiques pieuses qui protègent contre les vexations diaboliques*

301. Comme nous l'avons dit déjà, de bons moyens de se défendre contre le démon sont le port des objets bénits, des reliques, des médailles, des *Agnus Dei*, les pèlerinages au tombeau des Saints, aux sanctuaires de Marie [1]; aucun de ces moyens ne doit être négligé. Dans une guerre contre un ennemi redoutable un bon général emploie tous les engins que l'art militaire lui fournit, il fait marcher les troupes de toutes armes, il use de toutes les ressources de la stratégie. Ainsi faut-il faire contre les ennemis infernaux; l'enjeu de cette guerre terrible en vaut bien la peine.

Le démon souffre de toutes ces pratiques. Or ce n'est qu'à force de le faire souffrir qu'on l'oblige à cesser ses vexations. Par un phénomène inexplicable mais absolument certain, le contact des objets saints le brûle et le torture. Il souffre encore non seulement moralement, mais aussi physiquement, quand on résiste à ses tentations, surtout quand on les repousse à l'aide de la mortification [2] et de l'humilité, il souffre quand celui qu'il possède reçoit le Dieu de l'Eucharistie, il souffre quand on récite contre lui des prières, quand on invoque contre lui les anges et les saints, quand on les prie de le flageller, de l'écraser.

Satan reconnaît que les exorcismes le font souffrir plus que les peines qu'il subit ordinairement dans l'enfer, et il en donne la preuve, quand, lié par le commandement de l'exorciste, il

[1] Nombre de possédés ont été soulagés ou complètement délivrés au tombeau des Saints. Parmi les sanctuaires de Marie, celui de Pellevoisin paraît particulièrement redoutable aux démons possesseurs.

[2] Bien qu'ils n'avouent pas facilement ce qui tourne à leur confusion, les démons ont maintes fois déclaré dans les exorcismes, à Loudun par exemple — et aussi ailleurs — « que quand on se défend par la pénitence des tentations infâmes, les coups retombent sur eux par ordre de la justice divine ». *Hist. abr.*, II, I, 9.

demande grâce, lui si orgueilleux et supplie qu'on le laisse quitter le corps qu'il occupe et s'enfoncer plutôt jusqu'au fond de l'abîme.

Lorsque les démons n'opposent pas à l'exorciste une résistance qui le fatigue et l'oblige à cesser la lutte, ils ont souvent à souffrir de la part de leurs chefs, qui les châtient et leur font endurer un redoublement de tourments. En effet, ils se battent entre eux d'une manière que nous ne pouvons comprendre, et les plus forts infligent aux plus faibles de très rudes souffrances. Il faut donc que les tortures que leur fait subir l'exorciste soient de telle nature qu'ils préfèrent s'exposer aux coups de leurs compagnons plutôt que de continuer à endurer ceux de leur adversaire.

Souvent le diable redouble de rage et multiplie ses coups quand il voit qu'il perd du terrain, que sa victime se montre généreuse et s'élance avec ardeur dans la voie de la perfection. Semblable aux guerriers qui, voyant que la victoire leur échappe font un suprême effort et se précipitent avec une vaillance désespérée contre l'ennemi, le démon alors met tout en œuvre, il bande ses forces, et, ne craignant pas d'affronter de nouveaux tourments, il augmente la violence des tentations, ajoute de nouvelles vexations et se flatte de remporter la victoire. L'exorciste et le possédé doivent alors redoubler eux-mêmes de vaillance et de générosité, car jamais on ne doit céder au démon, ce n'est qu'après l'avoir vaincu qu'on peut se reposer.

§ 6. — *Prières rituelles et adjurations*

302. Les prières du rituel faites par celui qui a reçu l'ordre d'exorciste sont très redoutables au démon; quand elles sont faites par quelqu'un qui est plus élevé dans la hiérarchie, par un évêque qui a la plénitude du sacerdoce, et aussi, quoique à un degré moindre, par un prêtre délégué par lui, elles lui sont, croyons-nous, plus terribles encore. Si la récitation des prières liturgiques, du bréviaire, faite par un prêtre au nom de l'Église, produit de bien plus grands fruits que celle des prières privées; de même les prières du rituel, récitées aussi au nom de l'Église, sont très puissantes.

L'expérience prouve que, lors même que ces prières sont récitées à distance, en l'absence du possédé, le démon les ressent et en souffre. On voit un exemple de cette efficacité d'exorcismes lointains dans la vie de Gemma Galgani. Un jour le démon avait emporté un manuscrit écrit par la sainte jeune fille. Le directeur qui tenait beaucoup à ce manuscrit, se trouvait alors très loin de Lucques où résidait Gemma; il était à Isola du Grand-Rocher, près de la tombe du bienheureux Gabriel. Alors il prit l'étole, le rituel et l'eau bénite, et de la tombe du bienheureux il récita les prières de l'exorcisme, adjurant le démon de rapporter le manuscrit. Il fut aussitôt obéi.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette puissance de l'exorciste, puisque les pratiques magiques peuvent être nuisibles, alors même qu'elles s'opèrent au loin. Mais l'expérience prouve aussi que, récitées en présence du patient, les prières rituelles sont beaucoup plus efficaces. L'expérience démontre encore que si le démon est momentanément éloigné, les prières et exorcismes, quoique moins efficaces, ne sont pas inutiles; le maudit en ressent les effets, il les ressentira surtout quand il prendra contact avec sa victime.

Il est expédient, au début de l'exorcisme, de prier les saints anges qu'ils amènent les démons, si ceux-ci ne sont pas en ce moment dans le corps du possédé; puis de les lier, c'est-à-dire de leur défendre de partir avant qu'ils en aient reçu licence, de déclarer brisés au nom de la sainte Église, des anges et des saints, et au nom de Dieu, les sortilèges qui auraient pu être faits contre le démoniaque, de défendre au démon de les mettre à exécution; si cette défense n'enlève pas aux maléfices toute leur efficacité, elle la diminue certainement et gêne les maudits dans l'exécution du mal dont ils ont été chargés; enfin de prier le Seigneur d'appliquer aux démons la vertu de tous les exorcismes précédents.

303. Quand l'exorciste a récité, avec le plus de ferveur possible, une partie des prières rituelles, surtout si d'assez nombreux exorcismes ont déjà été faits, les démons affaiblis, torturés, sont souvent forcés de se manifester; ils ne peuvent plus cacher leurs souffrances, leur rage, leur haine infernale. D'autres fois, ils réussissent à se dissimuler, jusqu'à ce qu'on les ait adjurés de

quitter la partie du corps où ils se cachent [1], de monter jusqu'au cerveau et de répondre aux questions qu'on va leur poser. Les démons de rang inférieur obéissent d'ordinaire assez vite, surtout si la victime est dans de très bonnes dispositions et si eux-mêmes sont peu nombreux et tous des derniers degrés de la hiérarchie. Plus ils sont nombreux, plus ils ont de force de résistance.

Dans la plupart des cas, comme nous l'avons dit, les démons pour répondre endorment leur victime et se substituent à elle; quand ils lui rendent l'usage de ses sens, elle ignore complètement ce qu'ils ont dit par sa bouche. Certains démons cependant n'endorment jamais le patient; de ceux-là il est beaucoup plus difficile de tirer des réponses claires et instructives. Quand ils ne parlent pas, on peut recourir à un autre moyen : après avoir posé la question dans une langue inconnue du patient, on exige que le démon donne un signe déterminé pour l'affirmative ou un autre également choisi par l'exorciste pour la négative, puis on fixe à quel moment il le donnera, par exemple après une ou plusieurs dizaines de chapelet.

304. Le rituel recommande à l'exorciste de ne pas s'attarder dans de vains colloques; ils seraient un repos pour l'ennemi et une perte de temps. Surtout l'exorciste doit s'abstenir des questions inutiles ou curieuses qui n'ont aucun rapport avec sa mission et qui seraient un désordre et une faute. L'exorciste n'ayant aucun droit de poser de semblables questions, le démon que rien ne forcerait à dire la vérité, mentirait à plaisir et tromperait l'imprudent questionneur. Il faut, au contraire, lui imposer silence et lui défendre de parler sans être interrogé.

L'exorciste doit s'enquérir du nombre des démons possesseurs, de leur nom s'ils en ont un, du chœur auquel ils appartiennent, du caractère de chacun, de l'animal qui les symbolise, du genre de tentations qu'ils affectent de préférence, toutes choses utiles pour les combattre plus efficacement, pour les humilier et les faire souffrir, et pour mieux protéger leur victime contre leurs attaques.

[1] Plus ordinairement ces créatures dégradées se plaisent à établir leur siège dans les intestins, là où se trouvent les éléments les plus vils de la pauvre nature humaine.

Il est encore nécessaire de savoir depuis combien de temps dure la possession, quelle en est la cause, si les maléfices ont été faits dès le début, s'ils continuent, s'il existe des charmes et où ils sont déposés, afin de les détruire et de les brûler.

L'interrogation qui répugne le plus aux diables et que le plus souvent on n'obtient qu'après les avoir beaucoup tourmentés, est celle qui les oblige à révéler les moyens les plus efficaces pour les combattre et pour faire avancer dans la vertu leur victime.

Les anges déchus sont menteurs; ils ne disent la verité que malgré eux; cependant, quand ils sont adjurés au nom de Dieu de dire la vérité, ils ne peuvent mentir sans endurer de très grandes souffrances et souvent même, surtout si l'on a le devoir de les interroger et si leur réponse importe à la gloire de Dieu, ils ne le peuvent aucunement [1]. Ils chercheront donc à se taire, mais poursuivis par les adjurations, torturés par la vertu des prières récitées contre eux, ils devront à la fin obéir On peut encore prendre une précaution qui consiste à prier les saints anges de les flageller s'ils ont menti, et souvent alors, Dieu permet qu'ils trahissent leurs douleurs et que, par les gestes qu'ils impriment malgré eux aux membres du possédé, ils fassent voir que les anges les punissent de leurs mensonges.

Les questions doivent toujours être faites avec autorité et avec mépris, comme à un esclave pervers et opiniâtre et en même temps vil et méprisable. On ne doit jamais traiter le diable comme un ennemi chevaleresque; il ne faut jamais perdre de vue qu'il est toujours impur, ami de tous les vices, haineux, avide de nuire à sa victime et en révolte contre Dieu.

§ 7. — *Pratiques conjuratoires*

305. Aux prières du rituel les exorcistes expérimentés ajoutent les reliques, l'aspersion et mieux encore l'absorption de l'eau

[1] Donc — qu'on nous permette en passant cette remarque — il ne faut pas dire, comme le font ceux qui parlant de la possession de Loudun plaident l'innocence d'Urbain Grandier, qu'il n'y a aucun indice à tirer de l'affirmation des démons. Ceux-ci aux questions des exorcistes, *questions prescrites par l'Eglise*, répondirent toujours que ce misérable était l'auteur de la possession.

bénite, le contact des pouces consacrés du prêtre, les signes de croix faits sur le possédé. Une pauvre victime du démon était souvent projetée dans les escaliers et recevait ainsi des contusions douloureuses; ses bourreaux enfreignaient toutes les défenses qui leur étaient faites de continuer ces vexations; ils cessèrent complètement après qu'eurent été faits sur ses jambes de très nombreux signes de croix. Il semble que le contact avec les parties du corps ainsi protégées leur cause des brûlures.

Certains actes symboliques causent parfois aux démons de durs tourments; ainsi, leurs noms, écrits sur des feuilles de papier que l'on brûle à la flamme d'un cierge bénit, pendant que l'exorciste demande à Dieu de les brûler eux-mêmes : *Aduratur N. sicut aduritur nomen ejus flamma cerei benedicti ;* leurs noms foulés aux pieds quand on récite ce passage de l'Évangile de saint Luc : *Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici*, et les paroles correspondantes de l'oraison qui, dans le rituel, suit les évangiles; le nom de leur victime placé sous l'ostensoir avec des formules de prières pour elle et des imprécations contre ses bourreaux; quelques coups légers frappés avec l'étole sur le membre où le démon se manifeste, toutes ces pratiques et d'autres semblables mettent les démons dans des accès de rage qui prouvent combien, accomplies avec grand esprit de foi, elles leur sont pénibles. Elles sont l'opposé des sortilèges et pratiques magiques; c'est pour cela sans doute que, par la permission de Dieu, elle les contrebalancent et annihilent leurs effets. Quand l'évêque de Laon exorcisait Nicole Aubry, en 1565, les démons se plaignaient vivement de ce que le prelat, célébrant la messe en présence de la possédée, tenait quelque temps la sainte hostie et le calice élevés au moment de la consécration, en demandant à Dieu de les brûler.

Les démons témoignent souffrir beaucoup quand on prie la Vierge Immaculée d'écraser de son pied virginal la tête de ces maudits serpents, quand on prie avec ferveur les anges ou quelque saint de les flageller, de les lier et de les empêcher de produire des mouvements désordonnés. Ce moyen est souvent nécessaire, tant les démons se débattent avec fureur lorsqu'ils ne sont pas suffisamment affaiblis. Il est bon, dans ce cas, de

s'adresser aux anges gardiens et aux anges du même chœur que les démons et qui étaient leurs compagnons avant la chute.

Les louanges données à Dieu, par exemple la récitation fervente du *Gloria in excelsis*, la proclamation du souverain domaine de Dieu, de sa bonté, des victoires du Christ : *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*, les protestations d'amour pour Dieu, d'espoir d'aller jouir de Lui dans le ciel, excitent leur fureur, et en même temps les affaiblissent.

Les actes d'humiliation qu'on les force à accomplir, comme de baiser la terre, de demander grâce, de faire réparation à genoux ou prosternés quand ils ont blasphémé, brisent leurs forces et sont plus pénibles à ces orgueilleux que beaucoup d'autres tortures. Mais, s'il y a des démons supérieurs et des démons inférieurs, c'est des premiers qu'il faut exiger les paroles d'humiliation, car, volontiers, ceux-ci se dérobent et se substituent leurs subordonnés.

Quand ils essaient de résister, on prie pour obtenir qu'ils y soient contraints, on réitère les ordres. Les paroles de la Sainte Écriture recommandées par le rituel ont plus d'efficacité pour les faire obéir. Ainsi, pour les obliger à se taire, l'exorciste leur dira, comme Notre-Seigneur : *Tace et obmutesce;* pour les forcer à s'agenouiller : *In nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum.*

Toutes les pratiques qui glorifient Dieu et humilient ses ennemis sont bonnes à employer; elles ont d'autant plus d'efficacité qu'elles sont faites avec plus de foi et d'amour de Dieu.

§ 8. — *Œuvres personnelles de l'exorciste*

306. Les Apôtres avaient reçu du Sauveur un pouvoir miraculeux de chasser les démons. Il leur suffisait d'un ordre donné au nom de leur Dieu pour arracher à Satan ses victimes. Un jour, cependant, ils échouèrent. Jésus leur en expliqua la raison : *Hoc genus in nullo potest exire nisi in oratione et jejunio :* « Cette espèce de démon ne peut être chassée qu'à l'aide de la prière et du jeûne. »

Contre les démons dont nous parlons ici, qui ont fait preuve d'une certaine force de résistance, il faut recourir aux armes

indiquées par Notre-Seigneur comme indispensables. L'exorciste fera donc bien de ne pas se contenter des prières du rituel, mais demander à Dieu que les actes de piété qu'il accomplit, ses oraisons, ses messes et actions de grâce, la récitation de son bréviaire, surtout ses jeûnes et austérités, aient la vertu d'un exorcisme et torturent les diables.

S'il apprend, par les aveux de ces maudits, que des sortilèges se font encore pour prolonger les tourments des possédés, il doit faire lui-même des pratiques contraires pour annuler celles des suppôts de Satan; s'il sait, par exemple, que des profanations d'hostie se commettent, il fera et fera faire des réparations, des heures d'adoration.

§ 9. — *Expulsion des démons*

307. Tant que les démons restent libres d'entrer dans le corps des possédés et d'en sortir à leur gré, il faut, après les avoir longuement fait souffrir, afin de les affaiblir et d'empêcher leur retour, leur ordonner de partir. Parfois, ils résistent et ce n'est qu'après une longue lutte qu'ils sont expulsés. D'autres fois et plus souvent, ils partent réellement, mais ils reviennent ensuite et de nouveaux combats sont nécessaires pour les chasser une seconde, une troisième, peut-être une centième fois et plus.

Le rituel ordonne d'exiger des démons un signe de leur sortie définitive; le mieux est de ne pas les laisser choisir, mais de leur imposer ce signe.

Les démons possesseurs sont parfois comme pris au piège; par ordre divin, ils sont retenus captifs dans le corps où ils sont entrés. Ils voudraient le quitter, au moins de temps à autre, et ils ne le peuvent plus. Dans ce cas, l'exorcisme n'a plus pour but de les expulser, mais de resserrer leurs liens, de diminuer leurs forces, et finalement, de les mettre dans la quasi impossibilité de nuire. Alors, tous les moyens employés contre eux, les efforts généreux de leur victime, les prières et adjurations, les œuvres et les pratiques de l'exorciste les affaiblissent graduellement; un moment vient où la plupart des actes qu'ils pouvaient faire tout d'abord leur deviennent impossibles. D'autres démons plus puissants peuvent venir leur prêter main-forte, surtout si les

sortilèges continuent; ces derniers ne possèdent pas, mais attaquent au dehors; ils effraient le patient, ils le frappent, lui causent des malaises, quelquefois des plaies; en leur présence, les diables captifs eux-mêmes sont plus forts et plus redoutables. Si on continue d'employer les remèdes surnaturels, les ennemis du dehors qui obsèdent, comme ceux du dedans qui possèdent, perdent peu à peu de leur pouvoir et les souffrances de la victime deviennent plus faciles à supporter.

§ 10. — *Pratiques contre l'Infestation*

308. D'après ce que nous venons de dire, les remèdes à l'obsession sont les mêmes que les remèdes à la possession; ce sont les mêmes aussi qu'il convient d'employer dans la simple infestation : bénédiction des chambres où les maudits exercent leur malice, fréquentes aspersions d'eau bénite, emploi de médailles de saint Benoît et autres médailles, récitation de prières, comme les exorcismes de Léon XIII et mieux encore les exorcismes du rituel [1], défenses faites et réitérées aux esprits frappeurs, au nom de Dieu, des anges et des saints, de continuer leur tapage et leurs vexations, prières aux saints anges de les flageller; enfin, pratiques pieuses de la part de ceux qui ont à souffrir de cette guerre diabolique.

De la sorte, ces derniers se sanctifient, les démons s'affaiblissent, et leur méchanceté tourne à l'avantage de leur victime; tel est, du reste, le résultat constant de ces luttes toutes les fois que les démons se trouvent en face d'adversaires pleins de foi et de courage. Au contraire, ils ne réussissent que trop à nuire si on ne fait rien pour les combattre.

[1] Un missionnaire racontait récemment (*Missions catholiques*, 13 août 1920) des faits d'infestation, qui ne cessèrent qu'après un exorcisme en règle, mais ils cessèrent aussitôt que fut employé ce moyen.

APPENDICE I

Les écrits de Denys le Mystique

309. Denys le Mystique est l'objet d'appréciations fort différentes selon les auteurs. Pendant de longs siècles son autorité fut incontestée : Saint Grégoire le Grand, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène, Hugues et Richard de Saint-Victor, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Gerson, Denys le Chartreux, saint François de Sales, etc., professent pour lui la plus grande admiration; tous ces docteurs, favorisés eux-mêmes de grâces mystiques, ne pouvaient pas ne pas être frappés de la manière dont Denys parle de ces grâces. Plus tard, sont venus d'autres écrivains, dont on peut affirmer sans crainte d'erreur qu'ils n'avaient pas l'expérience personnelle de ces états : Laurent Vallat, † 1457, dont la vie fut longtemps scandaleuse; Erasme, † 1536, que chacun sait n'avoir pas été un professionnel de la mystique; Tillemont, † 1696, qui trempa dans les erreurs du jansénisme. De nos jours Hugo Koch, professeur de théologie à l'université de Tubingue, qui a refusé de prêter le serment antimoderniste et qui a écrit contre la primauté du pape, etc. Ces auteurs sont sévères jusqu'à l'injustice envers Denys, et cette pensée ne leur vient pas que celui qui a si bien montré qu'il avait l'expérience des états mystiques et de la charité la plus pure, celui qui a été regardé comme un maître par les docteurs les plus habiles et les plus saints, ne peut être l'orgueilleux et le faussaire qu'ils prétendent. Hugo Koch, l'apostat auquel le Dictionnaire de théologie (article Denys l'Aréopagite) prête une autorité que, certes, il ne mérite pas, a fait en 1900, alors qu'il était encore catholique, tout un volume où il prétend prouver que Denys a emprunté sa doctrine à l'école néoplatonicienne et particulièrement à Proclus. C'est la thèse généralement soutenue par les protestants allemands; c'est aussi la thèse des rationalistes, ainsi Vacherot dans son Histoire de l'école d'Alexandrie prétend que le christianisme et le néo-platonisme sont deux doctrines issues du même principe. On sait que c'est le souci constant des incroyants de chercher des ancêtres au christianisme et de trouver dans le paganisme des doctrines dont seraient issus les dogmes chrétiens.

Certes, les principes de la mystique chrétienne que l'on trouve dans Denys, principes appréciés si hautement par les meilleurs juges, viennent d'une source plus pure. Denys en appelle sans cesse à la Sainte Écriture, qu'il connaît à fond et à la tradition. Hugo Koch lui-même dans son livre (p. 52, note 3) cite comme remarquablement juste l'appréciation que fait de Proclus un savant allemand, Frendenthal : « En Proclus il y a de la profondeur avec une superstition illimitée, une dialectique très précise avec un vague dans les idées très illogique, une critique saine avec une crédulité naïve, une vigueur de pensée mathématique avec un amour du merveilleux tout à fait déraisonnable. » Et ce serait de ce mélange bizarre où des erreurs grossières enveloppent quelques rares vérités que le grand mystique aurait tiré sa doctrine, si juste, si belle, si pure !

Non, il y a entre le néoplatonisme et Denys des différences fondamentales; notons-en quelques unes :

Pour les néoplatoniciens la Divinité n'est que la source de la puissance qui va se développant; leur Dieu n'est pas un être personnel, mais un être général, commun à tous les êtres, sans consistance, sans vie, ne prenant conscience de lui-même que dans les êtres qui sont produits par son activité aveugle. Tout autre est le Dieu de Denys, essentiellement vivant, essentiellement intelligent, essentiellement actif, bien que demeurant toujours le même dans une paix inaltérable, d'une bonté infinie, possédant toutes les perfections, qui en Lui n'en font qu'une.

Les néoplatoniciens visaient à élever l'homme à un état supérieur, mais par ses propres forces; ils n'admettaient nullement que la Divinité dût intervenir dans ce travail de perfectionnement, l'homme d'après eux, ne doit compter que sur lui-même. Au contraire, Denys montre, et avec insistance, que l'action de la grâce est indispensable; c'est Dieu qui attire l'âme, qui verse sur elle ses dons, qui l'éclaire et l'embrase, qui l'élève jusqu'à Lui, qui la transforme en Lui.

A la base de leur système les néoplatoniciens mettaient le mépris des autres hommes, la fuite du monde, l'abstention de toute activité visible; ils poussaient l'individualisme, la complaisance en soi-même plus loin encore que les stoïciens. L'homme ainsi sottement élevé à ses propres yeux dédaigne même de se prosterner devant la Divinité; les actes ne comptent pas, dit Porphyre, ce qui importe, ce sont des connaissances vraies et des sentiments religieux; les dieux inférieurs, on peut les invoquer, mais le Dieu le plus élevé, on l'honore mieux avec ses pensées et une religion silencieuse. Toute cette doctrine reposait donc sur un sot orgueil et le mépris d'autrui; elle avait été celle de Simon le Magicien avant de devenir celle des néoplatoniciens. Parce qu'il y est question de religion silencieuse, Koch veut voir là le principe de l'état contemplatif décrit par Denys. Mais très différente est la doctrine de ce dernier; il attribue à Dieu seul l'opération mystique qui amène l'âme à la contemplation silencieuse et à l'union d'amour, et il enseigne qu'on ne l'obtient que par la prière.

Toutes ces différences fondamentales et vraiment énormes, Koch les néglige. Ailleurs il prétend que la vision de Carpus, racontée dans la lettre à Démophile, vision si belle et qui contient un si pur enseignement, tout empreint de l'esprit évangélique [1], a été inspirée par un mythe — certes différent du tout au tout — que l'on trouve dans Platon, le mythe de Er l'arménien (*République*, x).

Et Koch ne dit pas que l'on trouve la même vision racontée par saint Nil, moine du Sinaï, †430, qui attribue cette vision à un contemporain des apôtres.

Qu'il y ait quelques points de réssemblance entre Denys et les néoplatoniciens, certains termes communs, cela s'explique par le fait que

[1] Nous l'avons insérée dans les *Divines Paroles*, v, 15.

Denys s'est souvent inspiré de la philosophie platonicienne, comme d'autres Pères l'ont fait, comme saint Thomas s'est servi de la philosophie d'Aristote. La psychologie de ces philosophes néoplatoniciens était remarquable; saint Augustin s'en est souvent heureusement inspiré et Denys a pu lui aussi, s'il est venu après eux, la mettre à profit. Si les ressemblances vont plus loin, s'il y a eu sur d'autres points entre les deux doctrines, la doctrine catholique, dont Denys est l'interprète et le néoplatonisme une certaine influence, ce sont, il n'en faut pas douter, les néoplatoniciens qui ont fait des emprunts plus ou moins habiles aux catholiques, prenant les mots et altérant la doctrine. Saint Augustin (*Confes.* VII, 20, 21) dénonce ces procédés perfides des païens; ce furent les néoplatoniciens surtout qui les employèrent, désireux qu'ils étaient de redonner vie au paganisme mourant, en dérobant au christianisme quelques-uns de ses enseignements.

310. Quant à la question de l'époque où furent composés les écrits dionysiaques, il faudrait pour la traiter à fond une science qui me manque. La critique moderne a bien démontré que dans leur état actuel ces livres ne peuvent remonter au premier siècle, puisqu'on y trouve décrits des rites qui ne furent en usage que plus tard : ainsi la récitation du *Credo* à la messe. Mais ces livres ont pu recevoir des additions, subir des changements, d'autant plus que ne s'adressant pas aux fidèles, mais seulement à leurs chefs spirituels, ils n'étaient pas fort répandus. Ils avaient été altérés par les monophysites sévériens quand ceux-ci les alléguèrent en leur faveur au colloque de Constantinople en 532. Et Hypatius dut y faire entendre des protestations.

Ceux qui admettent l'authenticité du fond, réserve faite des altérations survenues, présentent entre autres ces arguments [1] :

Dès que l'histoire les signale, on les voit attribués à Denys par les catholiques et par les hérétiques. Ainsi Léonce de Byzance, reconnu de tous comme le plus savant et le plus sage théologien de son temps, qui connaissait à fond les Pères et savait à merveille, dit Fessler-Jungman, discerner leurs œuvres authentiques des œuvres apocryphes, et qui était présent au colloque de Constantinople, continua de croire à l'authenticité des livres de Denys, quoiqu'il ait connu la fraude des sévériens. A la même époque Serge de Resaina, † 536, traduisit en syriaque les écrits de Denys sans élever le moindre doute sur leur authenticité. Avant cette époque, vers le milieu du IIIe siècle, saint Denys d'Alexandrie les avait commentés, saint Maxime l'affirme et cite un passage de ces scholies du saint patriarche; et Georges de Skytopolis, vers 530, parle d'une lettre de ce même Denys au pape Sixte II, † 258 où est affirmée l'authenticité des écrits dionysiaques. Origène cite Denys et en fait l'éloge. D'après Nicéphore Callixte, Juvénal, évêque de Jérusalem, racontait vers 450 à l'empereur Marcien que l'aréopagite assistait à la sépulture de la Sainte Vierge, et l'historien rapporte les propres paroles de Denys.

[1] Voir les articles publiés, notamment en 1902 par le R. P. Joseph de Léonissa dans le *Jahrbuch* du Dr Commer.

Les preuves intrinsèques ne semblent pas moins fortes. Denys traite à fond les questions débattues au premier siècle : ainsi celle des anges, et sa doctrine réfute les théories étranges des hérétiques de cette époque; de même celle du mal, qui était le point de départ des erreurs gnostiques. Il combat Simon et Elymas le magicien, et jamais il ne dit un mot des hérétiques venus plus tard; Origène lui-même n'est pas nommé, jamais n'est redressée aucune des erreurs qu'on lui attribuait, bien que souvent s'en fût présentée l'occasion. Les apôtres sont cités et des auteurs maintenant oubliés; jamais aucun des Pères venus après le premier siècle. Denys se rattache encore au premier siècle en ce qu'il ne recourt jamais au sens allégorique des Écritures, comme le firent tous les Pères à partir d'Origène. On signale de frappantes ressemblances entre la première clémentine et les lettres de Denys, des expressions similaires, tombées ensuite en désuétude. Enfin on affirme que l'on savait dans l'antiquité que les apollonaristes à la fin du IVe siècle avaient altéré les livres de Denys.

Je laisse à de plus compétents que moi de discuter la valeur de ces arguments; j'ai pensé devoir les résumer, parce que généralement on ne les donne pas : on dirait que de nos jours un certain respect humain empêche et de faire l'éloge des écrits dionysiaques et d'admettre qu'ils peuvent avoir été composés à l'époque apostolique. Mais quel que soit le temps de leur composition, il faut tenir fermement qu'ils contiennent une très belle et très solide doctrine, qu'ils sont l'œuvre d'un auteur très méritant, et enfin que cet auteur a puisé sa doctrine, et particulièrement sa doctrine mystique, non pas dans les élucubrations incohérentes des néoplatoniciens, mais dans l'Écriture et la tradition.

APPENDICE II

L'État mystique ne comporte nullement la perception de l'Être divin

I. Théorie nouvelle sur le fond de la Mystique

311. Nous avons distingué l'état mystique de l'état angélique et appelé éminentes les grâces qui produisent le premier, et extraordinaires celles qui produisent le second. Si l'état mystique est bien tel que nous l'avons décrit, s'il consiste dans une connaissance amoureuse de Dieu, infuse et due aux dons du Saint-Esprit, il ne peut être regardé comme un état en dehors de la voie commune. Nous croyons fermement que telle est la doctrine traditionnelle. Mais il est une théorie toute nouvelle, que nous ne pouvons passer sous silence parce que, une fois admise, elle condamne la distinction que nous avons faite de l'état angélique et

de l'état mystique; de plus elle fait de tout état mystique un état extraordinaire et en donne une idée très différente de celle que nous avons exposée. Ce n'est pas que les partisans de cette théorie nient l'existence de ces grâces infuses de lumières et d'amour dont nous avons parlé, mais ils sont loin d'y attacher toute l'importance qu'elles ont; ils en parlent très peu et d'une façon certainement incomplète, car ils ne décrivent pas, comme ils mériteraient de l'être, les effets excellents que ces grâces produisent dans l'âme, effets que nous avons essayé de faire connaître aux chapitres XII, XIII, XIV, XV, de cet ouvrage[1]. De plus, ils pensent que ce ne sont pas ces grâces qui constituent l'état mystique; ils vont donc jusqu'à croire que l'on pourrait avoir reçu ces grâces, si élevées, si évidemment suprahumaines et n'être pas sorti de l'état ascétique!! Ce qui, d'après eux, constitue l'état mystique, ce qui en est l'élément fondamental et caractéristique, c'est une perception de l'Être divin. Dans l'état ascétique, disent-ils, on pense à Dieu, dans l'état mystique, on Le perçoit.

Le mot perception qui est ici opposé au mot pensée, n'est pas pris évidemment dans le sens large qu'il a quelquefois[2], comme dans ces phrases : je perçois l'utilité de cette mesure, je perçois la présence de Dieu par les effets qu'Il produit. Ce n'est là qu'une perception *indirecte*, qui s'obtient par un raisonnement et s'énonce par un jugement; elle suppose plusieurs idées, plusieurs espèces intelligibles dont on prononce la convenance. Quand je dis par exemple : Dieu est présent à mon âme, j'exprime une pensée, et pour produire cette pensée je me sers de trois espèces différentes donnant ces trois notions : Dieu, présence, mon âme; chacune de ces espèces est un concept, et chez l'homme ce concept est l'effet d'une abstraction.

La perception, dans le sens strict et opposé au mot pensée, telle, par exemple, la perception du papier que j'ai sous les yeux ou que je touche, s'opère à l'aide d'une seule espèce qui, bien différente des concepts ou espèces abstraites, n'est pas comme eux ou comme le souvenir, un intermédiaire entre l'objet perçu et le sujet percevant, mais un moyen, *medium quo*, disent les philosophes, grâce auquel le sujet atteint l'objet lui-même, espèce qui est d'abord espèce impresse, c'est-à-dire représentation imprimée par l'objet dans le sujet[3], et qui, par la réaction vitale de ce dernier, devient expresse, c'est-à-dire exprimée par le sujet. On voit par là comment la perception est plus que la pensée.

Si je cherche mon porte-plume égaré sur mon bureau, j'ai bien la pensée qu'il est là présent, mais, lorsque je le découvre soit par la vue, soit

---

[1] Voir aussi nos autres ouvrages : *Degrés*, Liv. V, VI, VII; *Manuel de spiritualité*, ch. XXXVII, *Idéal* passim.

[2] Percevoir, d'après Littré, signifie : ou bien recevoir l'impression d'un objet, éprouver une sensation, ou bien concevoir l'idée qu'elle éveille. C'est dans le premier sens et non dans le second que les partisans de cette théorie prennent le mot : percevoir.

[3] On l'a comparé assez justement à une photographie.

par le toucher, alors, je suis dans un état nouveau, dans une relation nouvelle vis-à-vis de lui. Ainsi, disent les partisans de cette théorie, je puis, sans percevoir Dieu, penser qu'Il est présent à mon âme; alors, j'arrive à cette vérité d'une façon *indirecte*, soit par les effets que Dieu produit en mon âme, desquels je conclus sa présence, soit par l'enseignement de la foi. Eh bien, tant que je n'ai que cette pensée de la présence divine, je suis dans l'état ascétique; pour que je sois dans l'état mystique, il faut que j'aie plus que la pensée, il faut que j'aie la perception.

Nous disons, nous, tout au contraire : dans l'état mystique comme dans l'état ascétique, l'âme a des *concepts* de Dieu — grâce auxquels elle pense à Dieu, mais *elle ne Le perçoit pas*. Ces concepts, illuminés par l'Esprit-Saint, sont plus parfaits que dans l'état ascétique, mais ils restent des concepts, *species intelligibiles*, et non des espèces impresses; ils sont des intermédiaires entre l'objet et le sujet, comme le souvenir est un intermédiaire entre moi et l'objet dont je me souviens. C'est donc à un concept que se termine intrinsèquement [1] la pensée que l'âme contemplative a de Dieu et non pas à Dieu lui-même, qui reste pour elle inattingible. Il n'y a qu'une manière possible de percevoir Dieu, c'est la vision intuitive.

312. Écoutons les auteurs qui soutiennent cette théorie : « Quel est l'élément constitutif de la vie mystique?... C'est le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, l'expérimentation de Dieu présent dans l'âme, une sorte de palpation de Dieu au plus intime de l'âme... Si nous voulons avoir de la vie mystique une idée nette..., retenons simplement qu'elle est une expérimentation, une *perception de Dieu* présent en nous... C'est *Dieu lui-même et non plus son image que nous apercevons*, que nous touchons en nous dans cette contemplation [2]. »

La vision mystique, comme la vision béatifique, « *appréhende Dieu Lui-même* et, partant, est une connaissance expérimentale... Est-il possible de voir directement Dieu Lui-même au moyen d'espèces intelligibles imprimées dans l'âme? Toute espèce imprimée dans l'esprit est une représentation de l'objet qu'elle fait connaître; modification

---

[1] Il est évident que, médiatement, extrinsèquement, elle se termine à Dieu, comme toute pensée, comme tout souvenir se terminent extrinsèquement à l'objet pensé par l'intelligence ou rappelé par la mémoire. Si je pense à l'empereur du Japon, ma pensée se termine intrinsèquement au concept que j'en ai et extrinsèquement à ce monarque; si je me rappelle Saint-Pierre de Rome, mon souvenir se termine intrinsèquement à la représentation qui est dans ma mémoire et extrinsèquement à la basilique. Si je regarde, au contraire, mon crucifix, si je touche mon porte-plume, ma perception se termine intrinsèquement à ces objets eux-mêmes et non à l'impression, *species impressa*, qu'ils produisent sur ma rétine ou sur ma main.

[2] Lejeune, *Introd. à la vie mystique*. Cf. du même, article *Contemplation*, dans le *Dictionnaire de théologie*.

de l'âme, l'espèce est finie comme l'âme même dont elle est un mode; or, une représentation finie est essentiellement incapable de représenter un objet infini; dans la vision mystique, donc, l'espèce intelligible ne peut faire connaître qu'un objet fini, qui n'aura qu'une ressemblance analogique avec la Divinité. La raison qui empêche d'admettre les espèces intelligibles pour la vision béatifique doit les exclure quand il s'agit de la vision mystique, puisque l'une et l'autre atteint expérimentalement Dieu Lui-même [1]... Ne peut-on pas admettre que l'extatique, *pour voir Dieu*, reçoit, lui aussi (comme les élus), une puissance surnaturelle qui élève les forces de l'esprit et le rend *capable de fixer son regard sur la Divinité?* » (*Revue apologétique*, 16 juillet 1906.)

« La vérité pure, lisons-nous dans les *Etudes*, S. J., entrant en relation *directe* avec l'âme, la pénètre. L'âme *expérimente* Dieu... Dieu senti pénètre l'âme et, à la *façon des Séraphins que Dante nous montre plongés en Dieu*, l'âme *s'indéise*. Pour marquer ce mode intime de relation avec Dieu, les mystiques écartent, comme d'instinct, les locutions prises des opérations intellectuelles. Ils empruntent leur langage à des opérations en réalité inférieures, aux opérations des sens et en particulier à celles qui relèvent du contact [2]. C'est qu'ils veulent exclure toute idée d'intermédiaire, de reflet, d'image, signifier la coprésence [3]. »

313. Depuis qu'a paru la première édition de cet ouvrage, d'autres auteurs ont encore adopté et soutenu cette théorie. Ainsi un religieux belge, savant professeur, se fondant, dit-il « sur les déclarations unanimes ! ! ! des contemplatifs, déclare que l'élément caractéristique des états mystiques est « l'intuition immédiate de Dieu par l'âme ». (*Rev. de philos.*, sept. 1912). Ailleurs (*Rev. des quests. scientif.*, avril 1909) il affirme que « les auteurs des tendances les plus diverses se rencontrent à peu près pour soutenir cette thèse ! ! ». Il ignore donc qu'elle a trouvé de très nombreux contradicteurs.

L'auteur d'un petit « Traité des vœux et de l'état religieux » paru à Villersexel (Haute-Saône) en 1914, écrit : « Qu'entend-on par mysticisme? C'est un état surnaturel, dans lequel l'âme se dégageant de plus

---

[1] Nous ne contredirons pas sur ce point le P. Lahousse, qui a écrit ces lignes; avec lui, nous dirons : une perception de Dieu, au moyen d'espèces, est impossible, mais, contre lui, nous ajouterons : précisément pour cette raison, on ne peut admettre une perception de Dieu dans l'état mystique.

[2] Que l'auteur de ces lignes nous le pardonne, mais c'est justement le contraire qui est vrai : tous les mystiques, le plus souvent, parlent de lumières, d'amour, de sentiments mystiques; beaucoup ne parlent jamais de contact ni de touche; ceux qui le font le font rarement et — nous le verrons — emploient ces mots dans un sens tout différent de celui qui leur est ici prêté.

[3] *Etudes*, 5 août 1906. Dans un article du 5 avril 1921 ce même auteur se montre plus hésitant et cependant encore favorable à cette théorie de la perception immédiate de Dieu ! !

en plus des choses terrestres, s'exerce à converser dans le ciel. (Qu'est-ce que cela veut dire ? ! !) Dans la vie mystique l'âme est favorisée d'une sorte de sens, par lequel elle voit Dieu, mais d'une manière inférieure à celle du ciel; ce n'est pas absolument le face à face ! ! ! »

Dans un livre intitulé *l'Union avec Dieu*, 1913, un autre auteur adopte également cette théorie et croit que l'état mystique a pour élément constitutif une sensation spirituelle par laquelle l'âme se sent imbibée de Dieu, immergée en Dieu; et il appelle École ancienne, celle qui admet cette doctrine, née pourtant au XXe siècle, et École nouvelle, celle qui explique la contemplation par les dons du Saint-Esprit. Lui-même, du reste, suivant en cela la plupart des auteurs modernes, traite de l'union avec Dieu, sans montrer le rôle que jouent les dons du Saint-Esprit dans la vie unitive, rôle si important et si décisif.

Dans un livre destiné aux Séminaires, *Le Catéchisme ascétique et pastoral*, on trouve (t. II, p. 20) cette définition de l'union mystique : « L'union mystique ou fruitive consiste en une sorte de vision ou sentiment de Dieu qui nous inonde de joie et nous embrase d'amour. » Et plus loin (p. 138) : « Le Saint-Esprit... ajoutera aux vues naturelles de votre entendement une sorte d'intuition supérieure par laquelle il vous fera percevoir en quelque manière cette adorable face (de Dieu) ».

Le plus illustre des défenseurs de cette opinion est Mgr Farges qui, plus nettement encore que ceux que nous venons de nommer, a affirmé, dans son livre, *Phénomènes mystiques*, la théorie nouvelle. D'après lui, la contemplation mystique est une intuition expérimentale, atteignant comme la sensation un objet, non pas abstrait, mais réel et présent et l'atteignant *immédiatement*... Il y a en elle une évidence... de non-moi senti... intuition directe et expérimentale du divin » (p. 76). « En deux mots : Dieu, l'agent surnaturel est immédiatement perçu dans son action reçue par l'âme (espèce impresse), comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes, *quasi species* (impressa) rei visæ. Ce mode de connaissance est donc *vraiment intuitif* (p. 97). « La méditation nous fait penser au divin Ami, la contemplation nous le fait voir et sentir présent » (p. 84). « Les sens spirituels nous donnent comme les sens corporels, une connaissance expérimentale des objets présents, une connaissance *immédiate*, sans aucune image intermédiaire, ou sans aucune *espèce expresse*[1] » (p. 86).

314. Cette théorie de la perception directe de Dieu, fondement de l'état mystique, a pour auteur le P. Poulain († 1919). Personne avant lui n'y avait songé[2]. Pour lui, la différence essentielle entre l'état ascé-

[1] Tous les soulignements sont de l'auteur lui-même.

[2] Le professeur belge signalé plus haut (nº 313) se déclare « ravi de s'appuyer » sur le P. Poulain, « dont l'expérience personnelle et prolongée de directeur d'âmes double l'autorité en ces matières ». L'auteur de ces lignes a été très inexactement renseigné. Quand le P. Poulain quitta Angers, à l'âge de soixante ans, il ne s'était jamais encore occupé de la direction des âmes. Très vive fut notre surprise à nous tous qui le

tique et l'état mystique consiste en ce que, dans le premier, Dieu se contente de nous aider à *penser* à Lui et à nous *souvenir* de sa présence; dans le second, Il se fait *percevoir*. Ce n'est donc pas que l'âme constate en elle l'action divine et qu'elle dise : je sens que Dieu agit en moi, donc Il est en moi; le R. Père REJETTE FORMELLEMENT CETTE EXPLICATION : « Dans l'union mystique, dit-il, l'âme procède tout autrement; elle a une connaissance expérimentale *analogue à celle des sens*, qui ne raisonnent pas; l'âme PERÇOIT alors, elle ne conclut pas. » (v. 10) [1].

315. Les auteurs que nous venons de citer ont bien compris cette théorie qu'ils ont adoptée; il n'en est pas de même de l'auteur d'un article fort élogieux pour le P. Poulain, M. l'abbé Caudron, qui a dit, croyant exposer la doctrine du R. Père : « L'âme sent que ces effets (illuminations de l'esprit et transports d'amour) sont produits en elle *par une influence* extérieure à elle-même, que c'est un autre qui les produit en elle. Cet autre, *par un raisonnement* instinctif et spontané, elle sait qu'il ne peut être que Dieu... Ainsi, ce qui a été la grâce mystique proprement dite, c'est une influence exercée sur elle et sans elle et qu'elle

---

connaissions, qui avions vécu sous le même toit, quand il se mit à écrire sur la spiritualité. Si l'on nous eut dit à l'avance qu'il deviendrait un jour auteur de livres mystiques, nous eussions tous pris cette parole pour une plaisanterie. On avait été beaucoup moins surpris de le voir publier, à l'âge de cinquante ans, une petite brochure sur l'*Art de patiner*, art dans lequel il excellait. Le Père Poulain doit être écouté quand il reproduit fidèlement la doctrine des grands mystiques, mais ce qu'il y ajoute de lui-même doit être prudemment contrôlé. Ces réserves faites, et il nous a paru que c'était un devoir de les faire, nous ne ferons que lui rendre justice en reconnaissant que par son ouvrage, bien divisé, riche de documents et intéressant, il a contribué pour une très grande part à la renaissance des études mystiques.

D'autres auteurs, qui avaient suivi le professeur belge, et adopté après lui la théorie de la vision immédiate de l'Être divin, ont reconnu depuis que cette théorie n'était pas la vraie.

[1] Dans une lettre du 2 novembre 1899, le P. Poulain racontait comment après avoir lu beaucoup de traités de mystique, il n'avait pu trouver la lumière : « C'est ce qui m'a fait jurer, ajoutait-il, de tirer tout au clair. Mais que de rages, de souffrances il m'a fallu supporter! La cause du mal c'est que tous ces auteurs oublient quels sont les points essentiels à mettre d'abord en lumière... ils n'ont pas la bosse du professorat. A force d'enseigner les sciences j'ai pris des habitudes d'esprit tout opposées que j'ai appliquées dans le traité de géométrie que j'ai publié et dont j'ai écoulé déjà 10.000 exemplaires. Il ne ressemble à rien de connu : toujours je me dis : présentons les choses de manière qu'en peu de temps on sache tout l'essentiel... Or, en mystique, l'essentiel, la vraie clef, la vraie ligne de démarcation, c'est qu'en l'état ordinaire on pense à Dieu, dans l'état mystique on Le

perçoit directement. Là est le fond même de l'état mystique [1]. » Cette explication donnée par M. Caudron du sentiment de la présence de Dieu est celle qui a été donnée par les Maîtres, nous l'avions montré dans la première édition de l'*Etat mystique;* mais, comme on vient de le voir, elle est l'opposé de celle que donne le R. P. Poulain; dans le passage que nous venons de citer, il prend bien soin de nous le dire. M. Caudron n'est pas le seul à notre connaissance qui approuve le R. Père sans avoir bien saisi sa théorie [2]; la raison en est, croyons-nous, que le R. Père, ne dit pas toujours : on perçoit Dieu; mais il dit plus souvent : on a de Dieu une connaissance expérimentale; ces deux manières de parler, qu'il assure être synonymes, ne le sont pas, et plusieurs s'y trompent. En effet, jusqu'ici, nous le redirons plus loin, on appelait connaissance expérimentale celle par laquelle on expérimente l'action de Dieu *dans ses effets*, comme vient de le dire M. Caudron, mais *sans percevoir l'auteur de ces effets*. D'après le R. Père, au contraire, l'âme expérimente l'Être divin lui-même, c'est Lui et non pas son action qu'elle perçoit : « Dans cet état, dit-il encore, l'on sent réellement Dieu » (v, 11).

316. Si l'âme perçoit directement l'Être divin, alors, elle agit comme pur esprit, indépendamment du concours du cerveau; elle opère à l'aide de facultés semblables à celles qu'ont les esprits, anges, âmes séparées. Telle est bien la doctrine du R. Père. Il fait reposer toute la mystique sur sa théorie des sens spirituels. Ces sens sont précisément les facultés qui permettent aux purs esprits de se percevoir les uns les autres. « Au ciel, dit-il, les anges et les bienheureux se voient..., les démons eux-mêmes se voient et sont vus. Il y a donc une vue spirituelle; de même, il y a un toucher spirituel » (VI, 3). « L'intelligence d'un ange, dit-il encore (VI, 2) est capable de deux opérations d'espèce très différente : ou bien elle perçoit une vérité abstraite, telle qu'une maxime de morale ou de philosophie; ou bien elle connaît expérimentalement un objet existant, tel qu'un autre ange... cette faculté intellectuelle expérimentale aurait peut-être pu être appelée le sursens... (Dans les oraisons mystiques décrites par sainte Thérèse) c'est le sursens seul qui agit. » Ainsi par ces sensations spirituelles, qu'il assure être l'élément caractéristique et essentiel de tout état mystique, le P. Poulain entend non des conceptions, des connaissances abstraites ou infuses, mais des perceptions au sens strict du mot et des perceptions purement spirituelles qui ne requièrent le concours d'aucun organe corporel. C'est par

---

perçoit ». Puis il dit que s'il a été si longtemps sans comprendre ce point essentiel, c'est que beaucoup d'auteurs négligent de dire que Dieu est perçu, mais « Scaramelli l'a crié sur les toits ». Le P. Poulain se montrait, à cette époque, très heureux et fier de sa découverte.

[1] *Revue du Clergé français*, 1er juin 1906.

[2] Il est permis de croire, nous osons même dire il est évident, que ceux qui ont écrit à l'auteur des lettres élogieuses n'ont pas eu l'intention de prendre sous leur patronage l'opinion que nous combattons.

des perceptions de ce genre, purement spirituelles (cf. IX, 1, 5), tantôt par un toucher, tantôt par une vue, que l'âme percevrait Dieu dans l'état mystique.

Ailleurs, l'auteur compare cette perception de la Divinité à la perception de l'Humanité de Notre-Seigneur ou des âmes bienheureuses qu'on a dans les visions intellectuelles : « Il y a une vision intellectuelle de Jésus-Christ et des Saints ; elle fait connaître leur présence, mais sans manifester aucune forme matérielle. Par analogie, on doit admettre qu'il y a de même une connaissance expérimentale et intellectuelle de la présence de Dieu » (V, 19, nº 4). L'auteur croit que, grâce aux sens spirituels, « les mystiques acquièrent la faculté toute nouvelle de *voir une substance spirituelle* » qui n'est autre que Dieu (VI, 27, note 1).

317. Cette perception de l'Être divin, obscure d'abord, se fait plus claire dans l'extase, où elle est souvent une véritable vision : « Dans les degrés qui précèdent l'extase, Dieu permettait à l'âme de se plonger en Lui plus ou moins profondément, mais *Il ne se laissait pas voir*. Dans le ravissement, *le contraire arrive le plus souvent*... Une des communications les plus hautes et souvent indiquées par les auteurs est la vision intellectuelle de la Sainte Trinité. Quand bien même on ne saurait point, par l'enseignement des auteurs, combien il y a de Personnes en Dieu et comment elles procèdent les unes des autres, on arriverait alors à le savoir, et d'une manière expérimentale, *en le voyant* » (XVIII, 23).

Par la vision intellectuelle, « on peut *voir Dieu* ou les anges, etc. » (XX, 10). Les mystiques « apercoivent par moments la Sainte Trinité » (XXXI, 49). Les Saints peuvent dire : « Je vois Dieu avec autant de vérité que nous disons : je vois un arbre. Dans les deux cas on voit certaines qualités, mais non pas le fond de la nature ». (XXXI, 32.) Mgr Farges suit ici encore le P. Poulain et admet oomme lui que les contemplatifs souvent voient Dieu, sans avoir la vision de gloire des élus (pp. 89, 92, 100).

318. Quel est le genre de sensation spirituelle, en dehors de la vision, qui permet au contemplatif de percevoir Dieu et qui « constitue le fond commun de tous les degrés de l'union mystique?... » C'est une sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion (VI, 8). « Notre perception de Dieu..., dans les premiers degrés de la contemplation mystique, se demande M. Lejeune..., a-t-elle de l'analogie avec celle que nous fait éprouver le toucher? Oui, répondent les écrivains mystiques [1], nous avons la sensation d'être comme immergés en Dieu. Notre sensation a quelque chose de comparable à celle d'une éponge qui est plongée dans l'océan et qui, de toutes parts, est pénétrée par l'eau. Nous nous sentons comme placés en Dieu, enveloppés par Lui, en contact avec Lui [2] ».

---

[1] Quels sont ces écrivains qui enseignent que le fond de l'état mystique c'est une sensation d'immersion? Nous n'en connaissons pas d'autres que le P. Poulain et ses disciples.

[2] *Dictionnaire de Théologie*, article : « Contemplation ». Cet article n'est qu'un résumé des doctrines du P. Poulain.

319. Il est facile de voir, d'après cet exposé, que, pour ces auteurs, l'état mystique est un état extraordinaire et de même ordre que les phénomènes préternaturels. Aussi, dès le début de son livre, l'auteur des *Grâces d'oraison* met sur le même rang prophéties, perception mystique et visions intellectuelles : « J'aurais beau faire, dit-il, des actes énergiques de volonté soit pour prophétiser, *soit pour apercevoir Dieu*, ou mon Ange gardien, ou Satan, rien, absolument rien ne se produira... C'est là ce qu'on appelle un état mystique. »

Les arguments qui vont passer sous les yeux du lecteur, et presque tous les textes qui vont être cités ont déjà été donnés par nous soit dans l'édition précédente, soit ailleurs, et quelques-uns par d'autres auteurs. Le P. Poulain n'a jamais consenti à les discuter ; il a continué à n'en tenir aucun compte. Par ailleurs *il a reconnu que l'exposé fait ici de sa doctrine est très exact* (*Revue du Clergé fr.* 15 juin 1908). « L'idée incriminée, dit-il, n'est pas une pensée sans importance, pouvant passer inaperçue dans un gros livre, c'est la pensée fondamentale, sans cesse répétée, *la base de toute ma doctrine*[2] ».

II. *Résumé des arguments qui militent contre cette théorie*

320. Nous ne pouvons accepter la théorie nouvelle que nous venons d'exposer pour les raisons suivantes : 1° Cette théorie ne peut pas s'accorder avec les principes de la théologie sur la nature de l'Être divin; 2° elle est en contradiction manifeste avec l'enseignement constant des mystiques et très opposée à l'explication que les Maîtres donnent du sentiment mystique de la présence de Dieu; 3° elle est superflue, car on établit une excellente mystique sans recourir à cette hypothèse; 4° elle est insuffisante, ne pouvant s'appliquer en aucune manière à des états qui, de l'aveu de tous, sont des états mystiques; 5° en tant qu'elle entraîne cette conséquence, acceptée, du reste, par l'auteur, que l'âme, dans l'état mystique, opérerait toujours à la manière des purs esprits, elle est contraire à l'enseignement des théologiens; 6° elle est inconnue de tous les grands Maîtres; 7° elle est contredite par l'expérience.

1. *La théorie de la perception de Dieu ne nous semble pas pouvoir s'accorder avec l'enseignement unanime des théologiens sur la nature de l'Être divin*

321. Puisque l'âme peut percevoir la présence des esprits, anges, démons, élus, ne doit-on pas, par analogie, admettre qu'elle peut per-

---

[1] Voir *Revue du Clergé français*, 15 août 1908.

[2] Dans toutes les lettres que nous avons échangées, le R. P. a toujours reconnu que je comprenais très bien sa doctrine; au contraire, j'ai du protester contre l'exposé qu'il faisait de la mienne. (*V. Supra*, n° 161).

cevoir de la même manière la présence de Dieu? Nous avons cité plus haut ce raisonnement du P. Poulain; disons maintenant pourquoi nous ne pouvons l'admettre.

Dieu est un Être à part, tout à fait différent de ses créatures; Il est l'Être infiniment simple, Il est l'acte pur. Tous les autres êtres sont composés, leurs qualités sont réellement distinctes, et c'est pour cette raison que l'on peut percevoir les unes sans percevoir les autres, la bonté sans la force, le talent sans la vertu. Pour cette raison aussi, plusieurs sens nous sont nécessaires, dont chacun perçoit dans le même objet des propriétés différentes; ainsi, le toucher perçoit la forme et la dureté, l'odorat perçoit le parfum, le goût la saveur, l'ouïe le son, la vue la couleur. Dieu est toutes ses perfections, il est son essence, son existence, son immutabilité et sa toute-puissance toujours agissante. Si nous distinguons ses attributs, c'est que nous Le connaissons médiatement, par des idées abstraites, qui sont des notions fort imparfaites et fort éloignées de la véritable représentation de Dieu. Mais toute créature qui Le perçoit Lui-même, non seulement Le perçoit présent, mais, comme la présence de Dieu ne se distingue pas de ses attributs, elle voit qu'Il est essentiellement simple, que son existence se confond avec son essence, que sa nature est une et qu'elle est commune à trois Personnes distinctes, etc. En un mot, comme disent les théologiens, elle Le voit *totus licet non totaliter.*

Dira-t-on que la contemplation mystique fait voir Dieu de la sorte? Évidemment non. Seule, la vision béatifique fait connaître de cette manière la nature divine et, pour posséder cette connaissance, l'intelligence créée doit subir une transformation complète.

322. Et qu'on ne parle pas d'une perception de Dieu immédiate, mais obscure. Nous percevons directement, mais obscurément, quand nous percevons à l'aide d'un sens qui n'atteint que quelques-unes des propriétés de l'objet : ainsi, dans les ténèbres, nous ne percevons qu'obscurément les objets que nous touchons; ou quand, l'objet étant éloigné, il y a des obstacles entre lui et nous; ou quand l'objet emprunte sa lumière du dehors et n'en reçoit qu'une faible mesure. Mais *la perception d'un Être qui est la lumière infinie, que rien ne sépare de nous et dont on ne peut voir un attribut sans les voir tous, ne saurait être une perception obscure.* Dans le langage théologique *visio intuitiva Dei* et *visio clara* sont synonymes et ne peuvent pas ne pas l'être : le moindre des élus, l'enfant baptisé mort avant d'avoir acquis aucun mérite personnel, a la vision claire de Dieu; il peut y avoir des degrés dans la clarté, mais c'est toujours la clarté et non l'obscurité. On peut avoir une idée obscure de la lumière, la *concevoir* imparfaitement, mais, quand on la *perçoit,* si elle peut paraître plus ou moins brillante, elle n'est jamais obscure. Ainsi, toute vision immédiate de Dieu est la vision claire, la vision béatifique, incompatible avec notre état d'épreuve.

Dès lors, il est facile de comprendre comment, bien que Dieu soit partout présent, aucune créature, fût-elle enrichie des grâces les plus précieuses, ne peut Le percevoir. Les purs esprits ne Le voient pas plus que les âmes humaines, à moins d'avoir reçu la lumière de gloire, qui les transfigure et les rend semblables à Dieu. En effet, « Jamais personne n'a vu Dieu », dit et répète saint Jean. « Dieu habite une lumière inaccessible,

aucun homme ne l'a vu ni ne peut le voir », dit saint Paul. *Deum nemo vidit unquam* (Jean I, 18; I Jean, IV, 12). Qui... *lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Il y avait eu, et il y avait encore sur la terre, au moment où l'Esprit-Saint inspirait à saint Jean et à saint Paul ces paroles, des âmes mystiques de premier ordre. Le Concile de Vienne a condamné cette erreur des Béghards : *quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* Les partisans de la perception « directe, immédiate, intuitive » de Dieu par les mystiques, sans doute ne connaissent pas cette condamnation. « Quand Dieu se montrera à nous, dit encore saint Jean, nous serons semblables à Lui et nous Le verrons tel qu'Il est. » (I Jean, III, 2.) La vision intuitive peut bien être accordée à une âme encore unie à la chair, qui recevra alors la lumière de gloire : ainsi saint Thomas pense que saint Paul en fut favorisé; mais cette faveur tout à fait exceptionnelle est toujours transitoire et on ne doit l'admettre que sur les témoignages les plus irrécusables.

323. Il résulte de ces principes que l'on ne peut admettre qu'il y ait dans la contemplation mystique une sorte de vision intuitive atténuée, qui nécessairement saisirait l'Être divin tel qu'Il est. Mais ne pourrait-on soutenir que cette contemplation comporte une perception véritable, à l'aide d'espèce, faisant connaître Dieu par un toucher spirituel, parfois faisant voir Dieu réellement, mais *tel qu'Il n'est pas ?*

D'après le sentiment unanime du genre humain, quand on perçoit un objet, quand on le touche, quand on le voit, quelqu'une ou quelques-unes de ses propriétés, sa forme, sa dureté ou son élasticité, s'il s'agit du toucher; sa figure, sa rondeur, sa longueur, sa largeur, s'il s'agit de la vue, sont transmises au sujet telles qu'elles sont en réalité. Les philosophes scolastiques, admettent que la perception révèle l'être tel qu'il est, non pas qu'elle fasse connaître le tout de l'être, ni même l'essence intime de telle ou telle propriété, ce qui est affaire de science et non de perception; mais la propriété qu'elle révèle existe bien objectivement, telle qu'elle est perçue, distincte des autres propriétés [1]. En effet dans la perception l'objet lui-même est atteint, lui-même informe le sujet, il dépose en lui son empreinte, *species impressa*, le sujet percevant réagit et produit, exprime la même représentation, *species expressa*, et, sans s'arrêter à ces espèces impresse et expresse, qui ne sont qu'un moyen d'atteindre l'objet et non le terme de la connaissance et qui ne sont connues que par réflexion, il va droit à l'objet; il dira donc : cet objet est ici, il est dur, il est savoureux. Réfléchissant ensuite à ce qu'Il éprouve lui-même, il pourra dire, mais en second lieu seulement : il me fait éprouver telle ou

[1] Quelques philosophes, parmi les néo-scolastiques, feraient, croyons-nous, une exception pour certaines perceptions où l'objet est séparé du sujet et ne se révèle à lui qu'en traversant un milieu qui peut le déformer, comme la perception des sons et des couleurs. Mais, pour les sensations où l'objet atteint immédiatement le sujet, comme le toucher — et ce serait le cas si Dieu était perçu — ils sont unanimes.

telle sensation. « Lorsque je touche du doigt une pointe ou quelque objet en relief, c'est le relief même que je perçois et non l'impression de mon doigt qui est en creux ». (Mgr Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 2e partie, II).

Il n'en peut être autrement, car comme le remarque saint Thomas, l'action de l'agent est réellement dans le patient; le patient ou sujet percevant n'a donc pas besoin de sortir de lui-même pour saisir immédiatement cette action étrangère qui le frappe et le pénètre, action résistante s'il s'agit du toucher; figurée, lumineuse, s'il s'agit de la vue; sonore, s'il s'agit de l'ouïe. Et cette action qu'il subit, le sujet percevant sait bien qu'il ne peut se l'attribuer à lui-même; il a parfaitement conscience du « moi » et du « non-moi », il les distingue avec évidence comme différents et exclusifs l'un de l'autre. De la sorte la perception se termine intrinsèquement, non pas à l'impression du sujet, mais bien à l'action de l'objet; l'objet agissant est donc perçu lui-même, et non pas sa représentation; celle-ci, supposé qu'elle ne fût pas son empreinte, qu'elle ne fût pas produite par lui et comme sa photographie, pourrait être infidèle [1]; mais l'objet est bien ce qu'il est, et par conséquent la perception qui l'atteint, lui et non sa représentation, ne peut pas ne pas être vraie, ne peut pas le saisir autrement qu'il est.

Ainsi l'analyse de nos sensations confirme ce principe que la perception ne nous trompe pas et les conséquences absurdes où tombent les subjectivistes montrent qu'on ne peut le rejeter.

324. Pour la perception spirituelle des anges entre eux, de grands théologiens croient que l'ange perçu n'agit pas sur l'ange percevant; mais eux aussi admettent que l'espèce qui permet de le percevoir le saisit lui-même, se termine objectivement à lui et le représente bien tel qu'il est.

Les subjectivistes au contraire partent d'un principe tout opposé : quand nous percevons, c'est aux formes qui sont en nous et qui nous permettent de percevoir et non au réel que se terminent intrinsèquement nos perceptions; ces formes, ces représentations peuvent être très différentes du réel; aussi nous ne pouvons savoir si le réel est bien ce que nous pensons; nous ne pouvons être sûrs que de nos sensations et de nos idées.

A ces subjectivistes que répondra-t-on, si l'on admet leur principe fondamental et si, allant même plus loin qu'eux, l'on dit : la perception ne montre pas l'objet tel qu'il est, mais tel qu'il n'est pas [2]?

---

[1] Si la perception se terminait intrinsèquement à cette représentation, on ne pourrait savoir si elle est l'empreinte de l'objet reçu.

[2] Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée : nous savons très bien que les écrivains qui disent que, dans l'état mystique, on perçoit Dieu tel qu'il n'est pas ne sont pas des subjectivistes, parce qu'ils rejettent les conséquences que d'autres tirent de leur principe; mais pourquoi admettent-ils le principe? Les conséquences que d'autres en tirent sont logiques et démontrent qu'il est faux.

325. A cette objection que nous avons faite au R. P. Poulain, il nous a répondu qu'une perception peut représenter l'objet par « à peu près ». Mais, insisterons-nous, il faut bien admettre à tout le moins une certaine similitude; s'il n'y a qu'une *lointaine analogie* entre ce que je sais de l'objet et ce qu'il est, personne ne dira que j'ai de lui une perception, mais seulement une conception. Or, Dieu ne peut être représenté et perçu par « à peu près »; car, — nous reprenons les mots du P. Lahousse cités plus haut — : « toute espèce imprimée dans l'esprit est une représentation de l'objet qu'elle fait connaître; modification de l'âme, l'espèce est finie comme l'âme même dont elle est un mode; or *une représentation finie* est *essentiellement incapable de représenter un objet infini.* »

La Revue Augustinienne (15 juillet 1907) juge « inacceptable » la théorie du P. Poulain et elle en donne cette raison : « Bien que produite par Dieu, l'espèce (grâce à laquelle nous connaissons Dieu dans l'état mystique) n'en reste pas moins malgré tout une créature, une représentation créée — plus parfaite, si l'on veut, que toutes les autres d'ici-bas, — mais en définitive *une représentation infiniment inadéquate* de *l'essence divine.* Comment donc peut-il se faire qu'une créature représente un être infini de telle façon que cet être infini soit la quiddité que nous fait immédiatement percevoir la similitude ? »

326. Le R. P. enseigne (*passim*) que « *Dieu fait aperçevoir ses attributs* » successivement et par conséquent séparément; tantôt les uns sont montrés, tantôt les autres; tout d'abord c'est la présence, l'action pénétrante et enveloppante de Dieu qui est perçue, puis ce sont d'autres attributs, puis d'autres encore comme les imparticipables. Parmi les auteurs qu'il cite et qu'il n'interprète pas, comme nous, dans le sens métaphorique, il en est en effet qui parlent de la *vue* des attributs de Dieu, ou de la vue d'une des Personnes divines à l'exclusion des autres.

Que les attributs de Dieu se manifestent successivement aux âmes contemplatives, il est impossible de le nier; les lumières reçues dans l'état mystique portent tantôt sur la bonté et l'amour de Dieu, tantôt sur sa justice et sa sainteté, etc. Mais les attributs de Dieu n'existent pas à l'état distinct; comment dès lors pourraient-ils se manifester successivement à l'âme en déposant en elle leur empreinte, *species impressa ?* Ils se manifestent donc par des conceptions analogiques infuses et non pas par une perception. Quand nous fîmes au P. Poulain cette objection, il nous répondit : « Ils existent d'une certaine façon plus relevée. Du moment qu'une chose existe, elle peut se manifester. Les attributs sont des points de vue différents du même objet, Dieu peut séparer les points de vue. » Eh bien non, les attributs que nous prêtons à Dieu *par analogie* n'existent pas formellement en Lui; ce qui vraiment existe en Lui *est autre et bien mieux* que tout ce que nous pouvons concevoir. Ne pouvant Le connaître tel qu'Il est, nous sommes réduits, pour nous faire de Lui une idée très imparfaite et très éloignée de la réalité, à Lui attribuer des qualités qui ne peuvent se trouver que dans les créatures. Dieu n'a qu'une seule perfection ou plutôt est une seule perfection infinie, fort dissemblable des nôtres; cette perfection infinie, *sui generis*, *équivaut* aux perfections que nous Lui prêtons, *les remplace avantageusement*, mais n'est pas ces perfections. Dieu lui-même ne peut donc pas

faire voir ces perfections, puisqu'elles n'existent pas. Celui qui n'aurait que des billets de banque posséderait *équivalemment*, éminemment, comme disent les théologiens, des louis d'or, des pièces d'argent et de la monnaie de billon, mais il ne les posséderait pas réellement, et il lui serait impossible de les « *faire apercevoir* » *ou* « *toucher* [1] ».

327. Nous ne pouvons pas davantage admettre que l'Être divin produise dans l'âme une sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion. Une sensation semblable ne suppose-t-elle pas nécessairement deux objets matériels, *étendus*, qui s'enveloppent et se pénètrent l'un l'autre; comment pourrait-elle convenir à deux esprits, comme Dieu et l'âme? N'oublions pas que l'immensité de Dieu ne doit pas s'entendre d'une *étendue* sans limite, l'étendue n'étant compatible ni avec la nature spirituelle, ni avec l'infinité de Dieu. Sans doute, étant donnée notre impuissance à connaître Dieu tel qu'Il est, il nous est bon, pour mieux nous mettre en sa présence, de nous considérer comme plongés en Lui, comme pénétrés par Lui, mais alors c'est l'imagination qui travaille; ou c'est, tout au plus, un concept analogique très imparfait.

Nous ne trouvons pas plus juste cette comparaison du même auteur (VI, 13) : nous sentons la présence de Dieu dans l'état mystique comme « nous sentons la présence de notre corps quand nous nous tenons immobiles et que nous fermons les yeux »; car dans ce cas nous éprouvons une sensation véritable. Deux esprits ne peuvent rien produire ou ressentir qui ressemble à cela.

328. Une autre raison théologique qui doit faire rejeter la théorie de la perception de Dieu est celle-ci : la contemplation se fait dans la foi; saint Jean de la Croix insiste souvent sur cette vérité admise par tous les Mystiques; le mariage spirituel lui-même se fait dans la foi [2]. Si la foi n'était pas à la base des états mystiques, ils ne seraient pas méritoires. *Or la perception et la foi s'excluent.* Si certains théologiens, contre beaucoup d'autres, pensent que la foi en une vérité et la science de cette vérité peuvent exister collatéralement dans le même sujet, qui ferait *successivement* les actes de l'une et de l'autre, aucun n'a jamais admis que l'acte même de science fût un acte de foi; si la contemplation est une perception de Dieu, elle n'est plus un acte de foi en Dieu.

329. La contemplation mystique est l'effet des dons du Saint-Esprit.

---

[1] A propos de cette remarque faite ici qu'une perception qui ferait voir les attributs de Dieu séparés les uns des autres et séparés de son essence ferait voir Dieu tel qu'il n'est pas, Mgr Farges a dit (*Phén. myst.* p. 98) que c'est là une objection puérile. Mais c'est plus qu'une objection, c'est une vérité incontestable. Il y fait cette réponse : « Il nous suffit de connaître Dieu tel qu'Il se montre, partiellement, pour le connaître tel qu'Il est ». Mais Dieu n'ayant pas de partie, ne peut en aucune façon se montrer partiellement, pas plus qu'Il ne peut faire un cercle carré; c'est métaphysiquement impossible.

[2] Notre-Seigneur dit un jour distinctement à la Vén. Marie de l'Incarnation : « Je t'épouserai dans la foi. » (*Vie*, par Cl. Martin, p. 50.)

Nous ne croyons pas que personne conteste ce principe. « Tous les auteurs mystiques, dit le P. Meynard [1], s'accordent à le reconnaître. » Le P. Poulain l'enseigne comme tout le monde (VI, 19 et XXV, 9). Or jamais les théologiens n'ont attribué aux dons du Saint-Esprit la puissance de faire percevoir l'Être divin.

330. En même temps que Dieu verse dans l'âme des lumières qui font mieux saisir ses incompréhensibles grandeurs, Il en communique qui font mieux comprendre à l'âme ses misères et ses fautes : les deux lumières sont corrélatives; l'une et l'autre sont infuses; elles sont présentées par les Saints et les mystiques comme étant de même ordre. Or ce n'est certainement pas par une perception de son âme que le contemplatif apprend à connaître sa bassesse; il n'a pas plus besoin de percevoir Dieu pour avoir une haute idée de ses perfections.

Concluons donc et disons : en réalité, dans l'état mystique, comme dans l'état ascétique, on pense à Dieu, on ne Le perçoit pas, mais les idées qu'on en a et que l'on reçoit, bien qu'analogiques, donnent de son Être divin une idée plus haute et par là même plus juste, quoique très éloignée de la réalité.

2. *La théorie de la perception de Dieu est en contradiction manifeste avec l'enseignement constant des mystiques.*

331. Ce qui frappe tout d'abord quand on examine attentivement les preuves données par les partisans de cette théorie, c'est l'omission des textes si nombreux, si clairs, si importants, par lesquels les mystiques les plus autorisés expliquent la connaissance expérimentale de Dieu, et le sentiment de sa présence, textes qui renversent complètement la théorie de la perception directe.

Puis lorsqu'on se reporte aux auteurs allégués par le P. Poulain on n'est pas moins surpris en remarquant l'omission des mots ou des phrases où ces auteurs expliquent leur pensée et d'où il ressort très clairement qu'ils n'admettent en aucune manière la doctrine qui leur est prêtée.

332. Le P. Poulain fait grand fond sur ces mots : connaissance expérimentale; la connaissance expérimentale, dit-il, est analogue à celle des sens qui ne raisonnent pas; l'âme perçoit, elle ne conclut pas; dans l'oraison ordinaire on n'a qu'une connaissance abstraite de la présence de Dieu; dans l'oraison mystique on expérimente la présence de Dieu comme on expérimente la présence d'un ami en lui serrant la main. (*Gr. d'or.* V, 4, 8, 10.)

Le Révérend Père a toujours repoussé notre doctrine : au lieu d'expliquer le sentiment de la présence de Dieu par une perception analogue à celle des sens, nous disons : l'âme perçoit l'action de Dieu, non pas dans son principe, *in agente*, où, du reste, elle ne serait pas sensible à

[1] *Traité de la vie intérieure*, II, n° 31.

raison de l'immutabilité de Dieu : *Deus immotus omnia movet*, et où elle se confond avec tous les attributs, avec tout l'Être de Dieu; mais *in termino*, c'est-à-dire en elle-même dans son être propre qui la subit; elle perçoit donc le « moi » qui subit l'action; elle ne perçoit pas le « non-moi » qui la produit, lequel étant infini, n'est pas, ne peut pas être adéquatement représenté en elle, mais elle conclut[1] à sa présence. Elle est d'ailleurs aidée à croire d'une foi vive à cette présence divine par le don d'intelligence. La présence de Dieu dans l'âme fidèle nous étant enseignée par la foi : *Si quis diligit me, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*, le don d'intelligence, qui rend plus claires et plus frappantes les vérités révélées, produit en l'âme une conviction intime et forte de cette vérité que Dieu est bien en elle et qu'Il est l'auteur de ces effets. Et même cette conviction, cette adhésion ferme à une vérité de foi, fruit du don d'intelligence, lui vient parfois sans qu'elle considère les effets produits en elle par Dieu.

A l'appui de cette doctrine nous avons montré que les docteurs ont toujours entendu dans ce sens la connaissance expérimentale de Dieu. Avant d'avoir cette connaissance, l'âme connaissait Dieu par la foi, par l'enseignement d'autrui, mais quand Dieu opère en elle des effets d'amour d'une suavité ineffable, elle apprend à connaître sa bonté, sa douceur par ce qu'elle ressent elle-même; elle voit par sa propre expérience ce qu'est Dieu, quelle source de paix et de bonheur on trouve en Lui.

333. Rassemblons ici les textes déjà allégués par nous dans la première édition de ce livre, textes que le P. Poulain n'a jamais fait connaître à ses lecteurs et qu'il n'a jamais consenti à discuter.

---

[1] Certains théologiens enseignent que quand l'âme contemplative regarde Dieu, elle voit du même coup d'œil et les effets que Dieu produit en elle et Dieu les produisant; elle saisit sans raisonnement, mais par une sorte d'intuition que ces effets qu'elle voit ont Dieu pour auteur. C'est une « connaissance non discursive et cependant médiate, dit le P. Huby; ainsi faut-il entendre le simplex intuitus veritatis de saint Thomas quand il parle de la contemplation » *Recherches de science religieuse* 1919, p. 152. L'intuitus veritatis de saint Thomas veut-il dire tout cela, on peut le contester et nous ne le croyons pas; il arrive, du reste, souvent aux âmes d'être dans l'état mystique sans qu'elles remarquent en elle aucun effet produit par Dieu. En tout cas cette théorie, d'après laquelle la cause première est connue et contemplée dans ses effets, est complètement différente de celle du P. Poulain, lequel affirme que toute âme contemplative sent la présence dé Dieu par une sensation d'imbibition, d'immersion, qu'elle perçoit cette présence comme un ange perçoit la présence d'un autre ange, très différente de la théorie de Mgr Farges, qui admet une intuition atteignant non pas les effets, mais Dieu lui-même réel et présent et l'atteignan *immédiatement* comme la sensation atteint son objet.

Richard de Saint-Victor sera tout à l'heure cité par Suarez qui fait sienne sa doctrine.

Saint Thomas explique le mot du Psalmiste : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus :* « Il y a deux manières de connaître la bonté divine; l'une est spéculative : sous ce rapport il n'est point permis de douter ou d'éprouver si la bonté de Dieu est bonne, si Dieu est plein de douceur. L'autre mode par lequel on connaît la volonté (bienveillante) de Dieu (à notre égard) et sa bonté, c'est la connaissance expérimentale. *On a cette connaissance expérimentale quand on goûte au dedans de soi les divines douceurs* (2. 2. q. 97, a. 2. ad 2.) Et le saint docteur dans un autre endroit de la Somme I, q. 43, a. 5, ad 2 appelle encore cette connaissance expérimentale la science savoureuse, qui est l'effet du don de sagesse.

Saint Bonaventure parle de même dans le texte par nous cité plus haut (nº 30).

Gerson, dans son livre de la Théologie mystique, dit que la connaissance de Dieu s'obtient par l'union de *la faculté aimante* avec Lui : *Cognitio experimentalis habita de Deo per conjunctionem affectus spiritualis cum eodem.* C'est la science *savoureuse*, *sapida scientia*, appelée encore par le divin Denys la sagesse irraisonnable, parce qu'elle surpasse toute raison. (Cons. 43.)

Suarez, (*De gratia*, l. II, ch. XVIII, nº 18, 19; ch. XIX, nº 6), expliquant cette connaissance expérimentale de l'amour et de la bonté de Dieu, la fait consister dans des effets surnaturels produits dans l'âme, dans les sentiments *affectifs*, qui ne peuvent être que le résultat d'une action particulière de l'Esprit-Saint : Ita explicuit hoc sapientiæ donum Albertus in 3 dist. 35, a. 1, ad 1, dicens sapientiam esse quoddam lumen divinorum sub quo videntur et gustantur divina per experimentum. Et similiter dicit Richardus, ibi, art. 2, q. 1, actum sapientiæ esse contemplari Deum ex dilectione, cum quâdam experimentali suavitate in *affectu*. Atque hæc sententia satis pia et probabilis est, et juxta illam facile distinguitur actus sapientiæ ab actu fidei, quia sapientia non est credulitas veritatis, sed supponit illam et consistit veluti in quâdam *scientia experimentali veritatis creditæ*... Experimentum illud est *per effectus* supernaturales et ex peculiari operatione Spiritus Sancti conferentis quemdam peculiarem sensum spiritualem illorum *effectuum et affectuum internorum.*

334. Le P. Poulain ne cite pas comme parlant de la connaissance expérimentale de Dieu ces grands docteurs; il allègue (VI, 28) un texte du Vénérable Louis Dupont, qui reconnaît en effet cette connaissance expérimentale de Dieu; mais pourquoi n'avoir pas fait connaître au lecteur l'explication très claire que cet auteur en donne? Le Vénérable P. Dupont, en effet, dans son livre : *La Guide spirituelle*, traite la question *ex professo;* il donne pour titre du premier paragraphe du chapitre X du IIIe Traité ces mots : *De la connaissance expérimentale de Dieu*, et voici sa doctrine :

« Si admirables sont les sentiments et les effets intérieurs que les spirituels éprouvent dans la contemplation et l'entretien familier avec Dieu que par eux ils en viennent à Le connaître d'une manière nouvelle et délicieuse, comme celui qui palpe, touche et sent la grandeur infinie et

la majesté du Seigneur qui opère de telles choses. La connaissance qui en résulte est si parfaite que Notre-Seigneur en est venu à dire à ses apôtres qu'ils connaîtraient l'Esprit-Saint parce qu'Il demeurerait en eux, leur donnant des témoignages intérieurs de ce qu'Il est, et par ces témoignages ils Le connaîtraient excellemment. Pour la même raison Il pouvait dire qu'ils *connaîtraient le Père et le Fils, les trois divines Personnes opérant en eux d'admirables effets, qui leur feraient connaître par expérience les divines perfections.* D'abord nous connaissons la Toute-Puissance du Père par le changement soudain de nos dispositions, par nos désirs et aspirations : ainsi nous *expérimentons* que par la puissance de Dieu nous abhorrons ce qu'auparavant nous aimions et nous aimons ce que nous abhorrions... Nous connaissons la Sagesse du Fils par les soudaines illuminations de notre intelligence, éprouvant de nouveaux sentiments de vérités qui n'avaient jamais été comprises, une grande estime des biens éternels, jusque-là peu appréciés... Nous connaissons beaucoup plus délicieusement l'infinie bonté et l'amour de Dieu par les admirables et très fervents *actes d'amour* qu'Il met dans nos cœurs, avec la douceur très suave qu'Il nous fait goûter. »

L'accord est donc complet entre les docteurs : tous expliquent la connaissance expérimentale par les douceurs d'amour que Dieu produit en l'âme et qui font expérimenter sa bonté. On n'a jamais cité un seul auteur qui ait dit avant le P. Poulain : *La connaissance expérimentale de Dieu est une perception directe de l'Être divin lui-même.*

335. L'accord n'est pas moins complet dans la manière d'expliquer le sentiment de la présence de Dieu. Si la sensation et perception directe de l'Être divin se trouvait dans tous les états mystiques et en constituait la note distinctive, on la trouverait signalée très fréquemment par ceux qui ont l'expérience de ces états et ils ne recourraient pas aux effets pour expliquer le sentiment de la présence de Dieu ou pour prouver cette présence. Or, tout au contraire, c'est par les effets qu'ils l'expliquent ou qu'ils la prouvent.

Saint Grégoire le Grand dit : « L'âme remplie du Saint-Esprit possède des signes très évidents de sa présence, signes qui ne sont autres que les vertus et l'humilité; car quand ces vertus existent en notre âme au degré parfait, elles témoignent de la présence du Saint-Esprit. » **(P. L. t. 77, c. 156.)**

Saint Bernard explique la visite du Seigneur par les ardeurs d'amour qu'éprouve l'âme fidèle. *Tunc scit anima quoniam juxta est Dominu cum se senserit illo igne succensam et dixerit cum propheta : « De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me » et illud : « Concaluit cor meum intra me et in meditatione mea exardescet ignis.* (Cant. Serm. XXXI, 4.) Revenant sur ce sujet dans le sermon LXXIV, 2, il parle avec la même clarté : *cum sentit gratiam, agnoscit præsentiam* : quand l'âme sent la grâce, elle reconnaît la présence du Verbe. Et un peu plus loin :

« 6. Si ses voies sont insaisissables, vous me demanderez *comment je connais sa présence.* Le Verbe est vivant et efficace; dès qu'Il est entré en moi, Il a réveillé mon âme endormie, Il l'a remuée et amollie; Il a blessé mon cœur, mon cœur dur comme la pierre, et qui était malade... En entrant ainsi en moi de temps en temps, le Verbe Époux *ne m'a*

révélé son arrivée par aucun indice, ni par la voix, ni par l'extérieur, ni par la marche. *Il ne s'est trahi par aucun mouvement; aucune sensation ne m'a dit sa présence au dedans de moi · nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsum penetrabilibus meis. Le seul mouvement de mon cœur, je l'ai dit, m'a fait comprendre cette présence.* La fuite de mes vices, la compression de mes inclinations charnelles m'ont prouvé sa puissance et sa vertu. L'examen ou les reproches de ma conscience m'ont permis d'admirer la profondeur de sa sagesse; l'amendement, si faible fût-il, de ma conduite, m'a fait éprouver sa bonté et sa douceur...

« 7. Mais tous ces effets, dès que s'éloigne le Verbe, semblable à la chaudière bouillante à qui on supprime le feu, languissent et se glacent. C'est là pour moi le signe de son départ, et mon âme est condamnée à la tristesse, jusqu'à ce qu'il revienne réchauffer mon cœur, *ce qui est la marque de son retour.* »

336. Saint Bonaventure, au siècle suivant, explique aussi la présence de Dieu qui se fait sentir dans la contemplation; il l'explique par les effets et nullement par une perception directe : « Je puis connaître de trois manières que Dieu m'est présent. En effet, ou bien Il m'est présent par un effet qui lui est propre[1]; alors c'est la contemplation, laquelle est d'autant plus éminente *que l'on ressent davantage en soi l'effet de la grâce divine*, ou que l'on sait mieux voir Dieu dans les créatures; ou bien Dieu m'est présent dans un signe extérieur qui ne convient qu'à Lui : alors c'est une apparition; ou bien Dieu est présent dans sa propre lumière et en Lui-même : alors Dieu est vu face à face, c'est la vision béatifique. » (II Sent. dist. 23, a. 2, q. 3.)

Le saint Docteur condamne formellement ceux qui admettent une perception directe, une vue de Dieu : Unde si quæ auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in præsenti ab homine videtur et cernitur, *non sunt intelligendæ quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur*, sicut jam melius patebit; nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatoris supergrediuntur, nec ibi aliquod agunt sed solum aguntur (Sent. II, dist. 23, a. 2. q. 3). Et si tu quæras utrum erat visio intellectualis vel corporalis (per quam Adam cognoscebat Deum), dicendum quod intellectualis, *sed non ipsius divinæ essentiæ in se*, sed alicujus gratiæ vel influentiæ, et illam in se *per experimentum* nosse et videre poterat, sicut sentit anima sancta, quando liquefit cum Sponsus alloquitur eam (Ibid. ad 5).

337. Saint Thomas n'est pas moins sévère pour ceux qui admettent une vision imparfaite de Dieu en ce monde : Quidam dixerunt quod Deum per essentiam videre contingit in patria *et in via quamvis non ita perfecte in via sicut in patria* (c'est précisément la thèse fondamentale du P. Poulain et de Mgr Farges, la base de toute leur doctrine)... Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est

[1] Qu'on ne peut attribuer à aucun autre.

perfectius et minus perfecte videre; *sed per hoc quod est videre et non videre.* (De verit. II, 18.)

Dans son opuscule 60 *De human. Christi*, c. 24, saint Thomas enseigne qu'en dehors d'une révélation particulière on peut avoir de la présence de Dieu au fond de son cœur un triple signe conjectural : le témoignage de sa conscience, lorsqu'on a conscience d'aimer Dieu; ensuite l'empressement à écouter, surtout à mettre en pratique la parole de Dieu; enfin ce *savourement intérieur de la divine sagesse*, qui est comme un avant-goût de la félicité future [1].

338. De sainte Angèle de Foligno sont les paroles suivantes : *Remanet in anima... tanta lætitia quod nullo modo dubitat quin Deus sit præsens :* « il reste dans l'âme une telle joie qu'elle ne doute en aucune manière que Dieu ne soit présent. » (Vie, ch. XIII, nº 154, Bollandistes, t. I, p. 211.) Ainsi la présence de Dieu est connue par la grande joie qu'Il produit.

Sainte Catherine de Sienne nous donne ces paroles dites à elle par le Père Éternel : « A ceux qui demeurent dans la charité commune je me manifeste et je prouve mon amour en leur accordant de nombreux bienfaits. Mais à mes amis je me manifeste d'une manière plus particulière. En plus de la manifestation commune, ceux-là goûtent et connaissent, ils éprouvent, *ils sentent par expérience ma charité au fond de leur âme.* (*Dialog.* ch. 61)... Je m'en vais et je reviens, non que je retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence... C'est par amour que je m'en vais, c'est par amour que je reviens, non pas moi, à proprement parler : je suis le Dieu immuable, je ne me meus pas : c'est le sentiment que mon amour produit dans l'âme qui disparaît et qui revient : *non propriamente Io* (*ché Io so lo Idio vestro immobile che non mi muovo*), *ma el sentimento che da la mia carita ne l'anima e quello che và e torna* (ch. 78). Quand mes serviteurs me voient et me goûtent, *ce n'est pas dans mon essence*, mais dans les sentiments d'amour, qui s'opèrent de diverses manières : *non in essenzia, ma in affecto di carita in diversi modi* (ch. 79).

339. C'est donc bien par les actes d'amour éminemment suaves, non pas acquis par des efforts, mais gratuitement communiqués, que Dieu dans l'état mystique, fait sentir sa présence. Saint François de Sales, lui aussi, le dit et le répète expressément : « Il arrive *quelquefois* que Notre-Seigneur répand imperceptiblement au fond du cœur une *certaine douce suavité qui témoigne sa présence* » et c'est ce qui produit le recueillement mystique, très distinct du recueillement que nous faisons nous-mêmes « par élection ». « Notre-Seigneur répand ces quelques sentiments de ses consolations célestes en nos cœurs; et, *par ce moyen leur faisant sentir sa très aimable présence*, Il retire à soi toutes les facultés de notre âme, lesquelles se ramassent autour de Lui et s'arrêtent en Lui... En somme tout ce recueillement se fait par l'amour, qui, *sentant la pré-*

---

[1] V. P. Froget, *Habitation du Saint-Esprit*, IIe partie, ch. v, nº 5. Si saint Thomas avait cru au contact divin, à la perception immédiate de Dieu, il en eut parlé clairement en cet endroit.

sence du Bien-Aimé *par les attraits* qu'Il répand au milieu du cœur, ramasse et reporte toute l'âme vers iceluy » (*Amour de Dieu*, VI, 7). « La sainte quiétude a divers degrés : car quelquefois elle est en toutes les puissances de l'âme unies à la volonté, quelquefois elle est seulement en la volonté, en laquelle elle est aucunes fois sensiblement et d'autres fois imperceptiblement; d'autant qu'il arrive parfois que l'âme tire un contentement incomparable *de sentir par certaines douceurs intérieures que Dieu lui est present* » (*Ibid.*, VI, 11).

340. Sainte Thérèse ne donne pas une explication différente. Elle aussi, comme saint François de Sales, reconnaît que l'âme éprouve parfois des sentiments d'amour d'une grande douceur, qui supposent une action directe de Dieu; elle les appelle des *goûts*. Elle distingue avec soin ces goûts (contemplatifs) des contentements (de l'oraison affective), qui viennent de nos considérations et que nous nous procurons par nos efforts (IV *Demeure*, ch. I et II). Les goûts étant manifestement produits par Dieu, l'âme qui les éprouvera dira tout naturellement : je sens l'influence divine, Dieu agit sur moi : je sens qu'Il est tout près de moi; ou bien elle dira : je sens en moi l'opération divine, je sens que Dieu est en moi. D'une manière comme de l'autre, elle ne pourra douter de la présence de Dieu, d'autant plus qu'en même temps une lumière de foi, due au don d'intelligence, lui fait saisir vivement cette vérité et contribue à lui en donner une conviction comme irrésistible.

Les textes que nous allons donner montreront que telle est bien la pensée de sainte Thérèse :

« Quand je commençai à avoir un peu d'oraison surnaturelle, je veux dire de quiétude... il me semblait sentir la présence de Dieu, et, en effet il en est ainsi. » Comment se faisait sentir cette douce présence la sainte ne le dit pas, mais elle ajoute aussitôt : « C'est une oraison agréable, si Dieu y aide, et les délices y sont grandes » (*Vie*, XXII, p. 167). Évidemment ces délices viennent de l'amour.

Écoutons-la nous dire comment l'âme dans la quiétude *comprend* qu'elle est tout près de Dieu. Notons que la sainte se sert en effet du mot *entiende*, comprend, ce qui est bien différent de percevoir. « Cette oraison met l'âme dans la paix, ou pour mieux dire, le Seigneur l'établit dans la paix par sa divine présence, comme Il fit au juste Siméon. Toutes les puissances, en effet, entrent dans le repos. L'âme comprend par les sens extérieurs, qu'elle est déjà proche de son Dieu, et que, avec un peu plus, elle arriverait à faire une seule chose avec Lui par union. *Ce n'est pas qu'elle voit cela des yeux de l'esprit*, ni des yeux de l'âme. Le juste Siméon n'en voyait pas davantage dans ce pauvre petit bébé. A en juger par la manière dont cet Enfant était couvert et enveloppé et par le petit nombre de personnes qui Le suivaient, Siméon eût dû le prendre plutôt pour le fils de quelques pauvres gens que pour le Fils du Père céleste; mais le divin Enfant lui fit comprendre [1]. *C'est de même ici que*

[1] Non pas par une vue, car Siméon ne voyait pas la Divinité, mais par une illumination interieure et par les consolations célestes qui remplirent le saint vieillard et lui inspirèrent le *Nunc dimittis*.

l'âme comprend. Cependant elle ne Le connaît pas aussi clairement, ne comprenant pas comment elle le comprend [1], mais elle se voit dans le royaume, ou du moins *près* du Roi qui doit le lui donner » (*Chemin*, XXXI, p. 143-144). « L'on éprouve alors de grandes délices dans le corps et une grande satisfaction dans l'âme. Les puissances ne sont pas perdues (comme dans les oraisons extatiques), car elles peuvent penser *près* de qui elles se trouvent; l'entendement et la mémoire sont libres, la volonté est ici la captive (elle est saisie, dominée par l'amour)... Ces âmes sont alors *si près* de Dieu qu'elles voient qu'elles pourront s'entendre avec Lui par signes, (par l'expression de la figure, par leur regard suppliant, par toute leur attitude qui respire la confiance et l'amour.) Elles sont dans le palais, *tout près* du Roi, et elles voient qu'Il commence à leur donner son royaume » (*Ibid.*, p. 144).

« Dans cette oraison la volonté aime sans que l'entendement y contribue en rien par son travail; le Seigneur veut que sans penser, (c'est-à-dire sans avoir besoin de réfléchir et de raisonner) elle *comprenne* qu'elle est avec Lui. Qu'elle se contente de boire le lait qu'Il lui met dans la bouche... qu'elle goûte cette douceur sans chercher à connaître comment elle en jouit, ni quel est ce bien dont elle jouit; qu'elle en arrive ainsi à s'oublier elle-même, sûre que Celui *près* duquel elle se tient ne manquera pas de pourvoir à ses besoins » (*Ibid.* p. 147).

Nous voyons donc là une illumination intérieure semblable à celle de Siméon, qui avertit de la présence de Dieu; nous voyons la paix profonde, la satisfaction que donne l'amour mystique, et la répercussion de cet amour dans le corps lui-même par les jouissances sensibles. Tout cela ne ressemble en rien au toucher substantiel, à la perception directe de Dieu; d'autant plus que dans cet état, on ne sent pas, d'après la Sainte, le contact divin au plus intime de l'être, on *comprend* qu'on est *près* de Dieu.

341. Ailleurs la sainte veut expliquer comment on arrive à cette conviction que la quiétude vient de Dieu; ce serait bien le cas de parler du toucher substantiel, et, certes, sainte Thérèse l'aurait fait si elle y avait cru.

Elle vient d'expliquer comment cette oraison procure à l'âme une grande paix et contentement, un grand repos des puissances et de suaves délices. Mais à quoi reconnaître que Dieu est l'auteur de ces biens? L'âme elle-même ne peut-elle pas se les procurer par ses propres efforts ou le démon, pour la tromper, ne peut-il pas les lui communiquer ? On reconnaîtra la main de Dieu à ses œuvres, qui sont l'humilité, l'amour désintéressé, le désir de la solitude, etc.; pour tout dire en un mot, « l'âme verra qu'elle possède maintenant les prémices de tous les biens; il ne manque presque rien aux fleurs des vertus pour s'épanouir; cela, l'âme le voit clairement; alors elle ne peut douter que Dieu n'a été avec elle (que c'est Lui qui a été l'auteur de sa quiétude); si elle vient à penser à ses chutes et à ses imperfections, elle se reprend à craindre; » elle craint que ces douceurs n'aient pas Dieu pour auteur

[1] On n'a pas cet embarras quand on perçoit une chose directement.

(*Vie*, ch. xv, p. 114)[1]. Est-ce là le langage que sainte Thérèse aurait tenu si elle avait pensé que, dans la quiétude, l'âme reçoit cette faveur extraordinaire, le contact divin? Dans ce cas, sans recourir aux effets, c'est au contact lui-même qu'elle eut reconnu Dieu, contact que, certes, l'âme ne peut se procurer, ni le démon imiter.

« Pendant que je me représentais Notre-Seigneur au dedans de moi, dit-elle ailleurs, et d'autres fois pendant que je me livrais à la lecture, j'éprouvais soudain un tel sentiment de la présence de Dieu que je ne pouvais douter en aucune manière qu'Il ait été en moi ou bien que j'étais moi-même tout engloutie en Lui. » Que s'était-il donc passé pour produire en elle cette conviction? La suite l'explique : dans cet état, « l'âme semble hors d'elle-même, la volonté aime, la mémoire me semble presque perdue, l'entendement, me semble-t-il, ne raisonne pas, mais il ne se perd pas... il est comme épouvanté des grandes choses qu'il saisit. » (*Vie*, ch. x, p. 69.)

Dans un autre passage, après avoir parlé de ces jouissances de l'état mystique que tous les efforts sont impuissants à produire et qui ne peuvent venir que de Dieu, sainte Thérèse tire cette conclusion : « Dieu veut *faire comprendre* à l'âme qu'Il est *si près* d'elle qu'elle n'a que faire de Lui envoyer des messages; elle peut lui parler sans élever la voix; Il est si près qu'Il l'entend au moindre mouvement des lèvres... Nous savons bien qu'Il nous entend toujours et qu'Il demeure avec nous..., mais cet empereur, ce Seigneur de nos âmes veut ici nous faire comprendre qu'Il nous entend, Il veut nous faire comprendre *ce que produit en nous sa présence*, et particulièrement Il veut commencer à opérer en notre âme, versant en elle une grande satisfaction intérieure et extérieure » (*Vie*, ch. xiv, p. 103). La satisfaction intérieure c'est la paix et le contentement qu'éprouve la volonté savourant son amour; la satisfaction extérieure, ce sont les jouissances sensibles. C'est donc bien toujours le sentiment de la présence divine expliqué de la même manière que par saint François de Sales et les autres docteurs mystiques; jamais sainte Thérèse ne fait la moindre allusion à un contact substantiel, à une perception directe de la Divinité.

Sainte Thérèse donne encore cette explication dans ses *Pensées sur l'amour de Dieu* (ch. ii), où elle commente quelques paroles du *Cantique des Cantiques :* « Il se fait sentir dans l'intérieur de l'âme *une suavité si grande qu'il est facile de comprendre que Dieu est tout près d'elle.* » Ceci arrive dans « cette oraison que j'appelle oraison de repos (quiétude) à cause du repos où sont les puissances ».

342. Enfin s'il est possible d'être encore plus clair et plus affirmatif, la sainte l'a été dans le passage où elle explique comment le sentiment de la présence de Dieu diffère de la vision intellectuelle de Notre-Seigneur. « Ce n'est pas comme une présence de Dieu qui se fait *souvent*[2]

---

[1] Sainte Thérèse avait connu ces angoisses. Cf. *Vie*, ch. xxv.

[2] Sainte Thérèse aurait-elle employé ce mot « souvent », se serait-elle exprimée comme elle le fait, si elle avait regardé le sentiment de

sentir, spécialement à ceux qui ont l'oraison d'union et de quiétude. Dès que nous voulons commencer à prier, nous trouvons à qui parler, il nous semble qu'on nous écoute *par les effets et sentiments spirituels* que nous éprouvons, et *qui sont une grande foi et un grand amour*, de fermes résolutions et *de la tendresse*. C'est là une grande grâce que Dieu fait et ceux qui la reçoivent la doivent fort estimer; c'est une oraison très élevée, mais ce n'est pas une vision, *puisque l'on comprend que Dieu est là par les effets qu'Il produit dans l'âme. C'est de cette manière que sa majesté veut se faire sentir* » (*Vie*, ch. XXVII, p. 209).

Ne dirait-on pas que sainte Thérèse dans ce texte où elle explique le mieux sa pensée, a voulu réfuter à l'avance ceux qui donneraient sur le sentiment de la présence de Dieu une théorie différente de la théorie des maîtres ? Si Dieu se fait sentir dans l'état mystique, ce n'est point autrement que par les effets qu'Il produit, et qui sont une foi vive, due évidemment aux lumières mystiques [1], un amour ardent qui s'affirme dans les résolutions et des jouissances sensibles qu'elle appelle ici tendresse *ternura* [2].

Le P. Poulain qui avait d'abord allégué en sa faveur ce texte de sainte Thérèse a reconnu plus tard qu'il lui est défavorable; il essaie d'échapper à l'objection qu'on ne peut pas ne pas lui faire, en disant : « La sainte parle probablement de ce qui arrive non pas *pendant* ces états, (oraisons d'union et de quiétude), mais dans les intervalles qui les séparent » (*Grâces d'or.*, v, 22). Cette réponse est inadmissible. Dans ce passage sainte Thérèse, qui vient de parler de la vision intellectuelle de Notre-Seigneur, voulant faire bien comprendre en quoi elle consiste,

---

la présence de Dieu, tel même qu'elle l'explique ici, comme *la base essentielle* de toute oraison de quiétude?

[1] Du reste si cette foi dont elle parle reposait sur de savantes déductions, elle ne serait en aucune manière un signe de la présence de Dieu, mais un signe de la vigueur de l'intelligence ou de la droiture du jugement.

[2] Est-il utile de discuter cet autre texte de la lettre au P. Rodrigue Alvarez (t. II, p. 32) où, voulant faire comprendre ce qu'elle appelle le recueillement intérieur, elle dit que l'âme est recueillie comme si elle avait d'autres sens qui détruiraient l'effet des sens extérieurs en la ramenant au dedans d'elle-même. *Parece ella tiene alla otros sentidos :* il semblerait, on dirait qu'elle a d'autres sens. Même dans cette lettre — et il y a ailleurs d'autres exemples — elle emploie le mot *parece* pour indiquer une chose qui n'est pas, mais que l'on dirait être : (p. 35) *parece que ella avecita...* on dirait que l'âme s'est échappée du corps. (Cf. Ve *Demeure*, ch. I, supra n° 37) et même lettre, p. 36 : on dirait qu'il y a une véritable blessure, comme si une flèche perçait le cœur : *Parece a el alma como si una saeta la metiesen por el corazon.* Il est impossible de conclure de ce passage, comme a voulu le faire le P. Poulain, que sainte Thérèse croyait à l'existence réelle de certains sens intérieurs, du toucher moins encore que les autres.

explique que cette vision, *qui est bien une perception* de la sainte Humanité, n'a pas d'analogie avec « la présence de Dieu qui se fait souvent sentir à ceux qui ont l'oraison d'union et de quiétude ». Et l'on voudrait que ce sentiment de la présence de Dieu ne fût pas le sentiment de la présence de Dieu qu'elle attribue ailleurs aux mêmes oraisons, mais un autre tout à fait distinct. Sainte Thérèse admettrait donc, si l'on en croyait le P. Poulain, un sentiment de la présence de Dieu qui serait accordé dans ces oraisons, non pas souvent, mais toujours, qui serait le fondement nécessaire de l'état mystique, qui aurait un rapport étroit avec la vision intellectuelle; et là où elle se propose de bien distinguer la vision intellectuelle de tout autre fait psychologique, elle n'en parlerait pas, mais elle parlerait d'un sentiment de la présence de Dieu tout nouveau, et cela sans avertir que dans ces oraisons il y a deux sentiments tout différents de la présence de Dieu ! ! !

La sainte après avoir expliqué que l'on « comprend que Dieu est là *par les effets* qu'Il produit en l'âme », déclare formellement que « c'est de cette manière que sa majesté veut se faire sentir ». Qu'on ne dise donc pas : non, c'est d'une tout autre manière. Elle continue : « Dans la vision intellectuelle on perçoit l'humanité de Notre-Seigneur; *dans ces oraisons* — et non pas dans les intervalles — ce sont les *influences* de la Divinité que l'on perçoit, » *influencias de la Divinidad.* Dire : ce ne sont pas les influences de la Divinité, mais la Divinité elle-même que l'on perçoit, c'est contredire manifestement sainte Thérèse. Et notons que le Père Poulain attribue à sainte Thérèse le mérite d'avoir jeté une grande lumière sur l'état mystique en établissant — ce qui, il le reconnaît, n'avait pas été fait avant elle, ou, tout au plus, n'avait été que très légèrement indiqué — que cet état a pour élément essentiel la présence de Dieu non conclue de ses effets, mais directement perçue.

343. Saint Jean de la Croix n'est ni moins clair ni moins précis que sainte Thérèse dans l'explication qu'il donne du sentiment de la présence de Dieu. Dieu, dit-il, peut être présent à l'âme de trois manières différentes; 1° par son essence : ainsi Il est présent à toutes les créatures; 2° par la grâce sanctifiante : ainsi est-Il présent dans toute âme juste. « Enfin Dieu se rend présent à l'âme *par l'amour spirituel.* En effet, en beaucoup d'âmes dévotes Dieu a coutume de faire sentir sa présence spirituelle de diverses manières *en leur donnant réconfort, délices et joies.* Ce mode de présence spirituelle est encore une présence voilée. » (*Cantique*, str. XI, Edic. crit. t. II, p. 215). Donc saint Jean de la Croix est d'accord avec tous ceux que nous avons cités : selon lui aussi, c'est par les suavités d'amour que Dieu fait sentir sa présence.

344. Un autre écrivain qui avait une grande expérience de ce qu'il décrivait, le P. Surin, explique souvent le sentiment mystique de la présence de Dieu; son explication est celle des grands maîtres que nous venons de citer. « Qu'est-ce que trouver Dieu? C'est quand l'âme... sent Dieu en soi, c'est-à-dire son cœur uni à Lui... dans *la tranquillité* qui se fait expérimenter quand l'homme a Dieu présent. *Cela consiste en une sérénité de cœur, en une paix... en une douceur et une suavité* qui tient le cœur en état de joie. La douceur vient de l'insinuation de la grâce surnaturelle qui occupe le fond de l'âme et gagne les puissances...

Le cœur ayant rencontré cette douceur qui lui fait sentir ce que Dieu est, se colle à Lui. » C'est là une « jouissance expérimentale de Dieu. » (*Fondements de la Vie spirit.* II, 9.)

A ceux qui pratiquent la véritable abnégation « Notre-Seigneur se donne de telle sorte qu'ils se *sentent* familièrement *unis à Lui par un goût et rassasiement de leur âme* qui remplit leurs puissances... Ces âmes possèdent Jésus-Christ de fait et jouissent de Lui, non par vision claire, mais *par sentiment exquis et délicieux en foi et amour.* » (*Ibid.* III, 4.) « Ces *unions* surnaturelles dont parlent si souvent l'auteur de l'*Imitation* et les autres livres mystiques, sont *des participations très hautes de Dieu... ce sont des biens de grâce et de vérité* qui remplissent l'esprit d'autres *lumières* que celles que donne l'école, d'autres *goûts et sentiments* que ceux que Dieu donne communément aux imparfaits... ce sont les vraies faveurs qui mènent à la sainteté. » (*Ibid.* IV, 4.) « Ceux qui font la diligence qu'il faut pour se mortifier et purifier *ont Dieu en eux, qui remplit toutes leurs puissances :* l'entendement, la volonté, la mémoire, l'imagination, l'appétit et la chair même; ils se trouvent remplis des dons de Dieu ineffables pour mener une vie surnaturelle et divine. » (*Ibid.* V, 14.)

345. « Je sentais tout d'un coup certaines touches dans le cœur qui m'éveillaient, me saisissaient de telle sorte que je me trouvais tout à fait en présence de Dieu. » Ainsi parle sainte Véronique Juliani. (*Diario*, t. Ier, p. 152.) « Dieu m'était toujours présent, dit Bénigne Gojoz, ou par amour sensible, ou par un sentiment de vive foi, ou par ce nœud d'union qui me lie et me serre à sa volonté en tout et toujours » (p. 36). « La grâce de Dieu me fait comme sentir son attouchement sacré. C'est ce que je ne puis exprimer qu'en disant que mon âme sent, presque sensiblement, une plénitude de Dieu et que ce même attouchement divin *est la grâce même*... On dirait qu'Il fait de sa créature une même chose avec Lui, par une liaison de miséricorde et d'amour... Je ressens que l'onction si belle et si pure de mon Époux peut consoler mon âme dans un instant... Cette *adorable onction, dont le propre est de rendre Dieu présent*, imprime en moi une céleste paix. » (*Ib.* p. 70, 71.) « Dans ce saint exercice (de l'oraison), j'ai souvent éprouvé que je me lie et qu'on me lie à Dieu, présent sans que je Le voie, mais non sans que je Le croie, et sans que je ressente la plénitude de sa grâce, qui me fortifie. » (*Ibid.* p. 230.)

Le P. Grou, mystique expérimenté, écrit dans ses *Maximes spirituelles* (4e et 10e Max.) : « Il est une présence de Dieu qui consiste dans une paix infuse et habituelle... L'âme sent cette présence en soi, elle n'en peut douter; *elle en expérimente des effets si intimes et si suaves* qu'il lui est évident que Dieu seul peut les produire. »

La Mère Véronique du Cœur de Jésus « sentait Dieu Lui-même penser, parler, agir en elle et se rendre le principe de tous ses mouvements. » Parlant des divines Personnes, elle dit : « Je les sens en moi... renouvelant les opérations et les grâces de mon baptême. »

346. Il n'y a donc pas de doute possible, les mystiques les plus expérimentés donnent du sentiment de la présence de Dieu une explication qui concorde parfaitement avec ce que les docteurs enseignent de la

connaissance expérimentale de Dieu et qui contredit très clairement la théorie de la perception directe de l'Etre divin.

Sauf les textes de sainte Thérèse — et nous avons vu qu'ils ne sont pas moins en notre faveur — tous les textes que nous avons cités sont omis par le P. Poulain et ses disciples. Cependant ceux qui font reposer toute la mystique sur le sentiment de la présence de Dieu devraient, certes, nous faire connaître les explications que les Maîtres les plus autorisés ont données de ce sentiment.

347. Si l'on ne donne pas ces textes si importants, on en apporte d'autres, et il nous sera facile de montrer que les auteurs dont on invoque le témoignage n'admettent en aucune manière la doctrine qu'on leur prête. Ne parlons pas de ceux qui se bornent à dire, ce qui est admis par tout le monde, que l'âme a parfois le sentiment de la présence de Dieu, sans expliquer en quoi il consiste : il est trop clair que nos adversaires n'en peuvent tirer aucune preuve. Quant aux autres, les textes cités sont incomplets : il suffira de les compléter pour montrer que leur doctrine est la doctrine commune.

348. Commençons par Scaramelli. Le P. Poulain a raconté lui-même que c'est la lecture du passage que nous allons citer qui fut l'occasion de sa découverte, nous avons cité plus haut ses paroles : il avait cherché en vain pendant de longues années le point de démarcation entre les états ascétiques et les états mystiques, quand certaines paroles de Scaramelli l'amenèrent à croire que dans les états ascétiques l'âme pense à Dieu, et que dans les états mystiques elle le perçoit. Cette ligne de démarcation serait en effet d'une grande clarté, et elle établirait, si elle était juste, une distinction si nette et si lumineuse que, certainement, on n'aurait pas attendu le XXe siècle pour la signaler.

Voici les paroles du Jésuite italien qui frappèrent le P. Poulain : « De même que le corps humain touche un autre corps et en est touché, qu'il sent ainsi sa présence et parfois avec jouissance, ainsi l'âme touche une substance spirituelle ou en est touchée, et elle en sent la présence avec la sensation propre à un pur esprit, et parfois avec une grande jouissance, par exemple quand c'est Dieu qui la touche et qui lui est présent. » (*Dirett. myst.* tr. III, nº 24. Voir autres expressions semblables aux nºs 27, 120, 121, 122.)

Mais le P. Poulain et Mgr Farges, qui reproduit ces lignes (*Phén. myst.*, p. 157) ne citent pas la suite : « Qu'on remarque bien que, de même que le corps ne peut produire ces sensations par lui-même, mais seulement par le moyen de ses puissances sensitives, l'œil, l'ouïe, etc., ainsi l'âme ne produit pas et ne peut pas produire ces sensations par elle-même, c'est-à-dire par sa substance, mais *par l'intellect* à l'aide de simples conceptions et *par la volonté* avec des actes expérimentaux d'amour, actes qui dans la vie présente proviennent du don de sagesse, qui donne lumière à l'intelligence pour pénétrer les vérités divines, et verse dans la volonté une ardeur d'amour plein de suavité et de douceur. » (*Ibid.* nº 25.)

Ces auteurs ne citent pas non plus ces autres paroles du même auteur expliquant les mots de la Sainte Écriture : *Osculetur me osculo oris sui. Læva ejus sub capite meo et dextera illius amplexabitur me.* « Que l'on

comprenne bien que ces embrassements, ces baisers donnés à l'âme aimante par l'Époux céleste signifient formellement certains actes expérimentaux, et, comme il s'agit d'une substance spirituelle, ils ne peuvent consister dans autre chose que dans des actes expérimentaux de connaissance et d'amour. » *Non possono in altro consistere che in atti experimentali di cognizione e di amore* (*Ibid.* nº 140). Et dans tout ce numéro Scaramelli explique que ce qui fait goûter combien le Seigneur est suave, c'est un amour expérimental, un amour qui donne le sentiment de la douceur divine. *Uno amore esperimentale della sua dolcezza.* « L'âme ne peut toucher Dieu avec plaisir que par une sensation spirituelle produite par l'expérience d'amour. » (*Ibid.*)

Scaramelli ne s'éloigne donc pas des auteurs cités plus haut qui expliquent la connaissance expérimentale de Dieu et le sentiment de sa présence par les suavités de l'amour infus; il ne songe nullement à une perception directe de l'Etre divin.

349. Scaramelli reproduisait l'enseignement de plusieurs auteurs du XVIIe siècle que le P. Poulain cite aussi, mais incomplètement.

Ainsi (VI, 29) un long texte est donné du P. Nouët (1605-1680) : « Après le sentiment de tant de Pères si éclairés et si saints, ce serait témérité de révoquer en doute ce que tous les théologiens mystiques enseignent avec eux du nombre des cinq sens spirituels. » Ici le P. Poulain met plusieurs points, puis viennent des lignes où il est question, en effet, d'attouchement et de goût spirituel. Or voici les lignes supprimées par lui : « Mais on ne peut raisonnablement demander si ces cinq sens, que l'on met dans la partie supérieure de l'âme, sont effectivement cinq autres puissances, outre l'entendement et la volonté, que nous ayons le droit de distinguer au moins par la raison, comme nous distinguons ces deux facultés spirituelles, ou bien si ce sont seulement des actes différents qui procèdent d'un même principe... La plupart des docteurs contemplatifs ne distinguent point d'autres facultés spirituelles dans l'âme que la mémoire, l'entendement et la volonté. C'est pourquoi ils rapportent les actes des cinq sens intérieurs partie à la mémoire, partie à la volonté... Il y a deux puissances spirituelles dans l'âme qui peuvent atteindre aux choses divines et en avoir l'expérience, et il n'est point besoin d'y établir d'autres puissances nouvelles, puisque l'on peut rapporter à ces deux-ci toutes les impressions des sens intérieurs, *celles du goût et du toucher à la volonté;* celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat spirituel à l'entendement. »

« Celles du goût et du toucher à la volonté. » Il ne s'agit donc pas de perception, car la volonté n'est pas une faculté percevante. Le P. Nouët est ici tout à fait d'accord avec les docteurs cités plus haut : pour lui le toucher spirituel n'est nullement un sens permettant d'atteindre directement l'Etre divin; c'est, comme le goût spirituel, un sentiment produit dans la faculté aimante, la volonté : Dieu touche l'âme en lui communiquant un amour ardent et plein de suavité.

350. Est cité aussi (*Grac. d'or.*, VI, 33) Philippe de la Sainte-Trinité (1603-1671) : « Dans l'union mystique Dieu est perçu par un toucher intérieur et un embrassement : Il est palpé d'une certaine façon par l'âme... L'âme le constate manifestement parce que Dieu lui donne alors la certitude de sa présence réelle. » Mais cet auteur explique ce

qu'il entend par ce toucher et le P. Poulain supprime cette explication, qui montre que l'auteur entend par là lumières mystiques et ardeurs d'amour infus. *Ex intimo Dei illapsu in intellectum et voluntatem tanto splendore lucis divinæ perfunditur intellectus et tanto fervore divini amoris in Deum supra se et extra se rapitur voluntas ut tunc omnes potentiæ partis sensitivæ totaliter suspenduntur.*

Autre citation faite par le P. Poulain : Après avoir parlé de l'union par la grâce sanctifiante : « Il y a un autre mode de l'union de l'âme contemplative avec Dieu; elle a lieu par un contact substantiel entre Lui et l'âme; c'est ainsi qu'Il se fait sentir comme présent et uni. » Mais là encore l'auteur carme donne de sa pensée une explication que le P. Poulain a omise. « Ce contact immédiat, explique-t-il, consiste en ce que Dieu communique une joie spirituelle, avant-goût des joies éternelles, aussi bien à l'intelligence du contemplatif qu'à sa volonté. Par cette communication Dieu *fait connaître sa présence comme la cause fait connaître sa présence par son action.* »

Voici un autre texte de Philippe de la Sainte-Trinité que ne donne pas le P. Poulain : Tactus hujusmodi divinus... quamvis *semper in voluntate* recipiatur, (substantia siquidem animæ non potest seipsam sentire vel percipere; nulla quippe substantia est seipsa immediate in creaturis operativa, sed operatur per suas potentias), diversimode tamen recipitur; quandoque enim perceptibiliter apparet in affectu voluntatis; quandoque vero, cum est intensissimus, altissimus, profundissimus et secretissimus, *videtur* penetrare ad ipsam animæ substantiam... Quamvis hujusmodi tactus in voluntate recipiatur, quodam modo tamen ad intellectum redundat; ex illo quippe expressa quædam intelligentia vel notitia Dei dimanat et excitatur quæ suavissimam et altissimam Dei perceptionem ac velut impressionem importat... Tam in hujusmodi tactu quam in dicta notitia consistit unio animæ cum Deo. (P. 3, tr. I, dis. I, q. a. 2.) Évidemment ce passage est inspiré par ce que dit saint Jean de la Croix, et reproduit une glose qu'avaient ajoutée les premiers éditeurs, (*Montée*, II, 30. V. supra, nº 203. Cf. *Nuit obsc.* II, 23, p. 130) qui explique bien la pensée du saint, si différente de celle du P. Poulain.

351. Le Révérend Père allègue (VI, 34) Antoine du Saint-Esprit († 1674): « La présence de Dieu est connue ici, non par la vue, mais par une sorte de toucher expérimental. » Antoine du Saint-Esprit a bien écrit ces mots, mais pourquoi supprimer l'explication très claire qu'il donne de ce toucher divin? « Ce contact de Dieu consiste dans la communication d'une *suavité spirituelle* ayant le goût de la vie éternelle, communication faite tant à l'intelligence qui contemple qu'à la volonté qui jouit. Ainsi *la présence de Dieu se manifeste comme la présence de la cause dans l'effet ;* et l'âme bien qu'elle ne le voie pas, Le saisit dans ces deux puissances, l'intelligence et la volonté. » (Tr. IV, *Disp.* I, sect. II, nº 17.)

Antoine du Saint-Esprit a raison : si Dieu produit dans l'âme des effets de saveur spirituelle, on ne devra pas dire : l'Etre divin est savoureux et je perçois sa saveur; parce que ces effets ne peuvent être une représentation propre d'aucune perfection de Dieu; ils ne peuvent être un *medium quo*, une espèce *impresse*, mais l'*objectum quod*, le terme de

la connaissance : on ne peut donc pas par ces effets, *percevoir* Dieu, mais *conclure* à la présence de Dieu. Donc si l'on dit : je sens Dieu ou je goûte Dieu, ce sont des expressions imposées par la pauvreté du langage humain, mais très impropres, et desquelles on ne peut conclure qu'on sent Dieu comme on sent ce papier, qu'on Le goûte comme on goûte une orange.

352. Après Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera avait enseigné la même doctrine. Le P. Poulain invoque aussi le témoignage de cet auteur qui parle, en effet, de contact divin. Mais les explications données par lui et passées sous silence par le P. Poulain sont si clairement opposées à la théorie de ce dernier qu'on croirait qu'il avait dessein de le réfuter. Il explique le contact et la connaissance expérimentale de Dieu par les *goûts* de la contemplation; c'est le mot que sainte Thérèse aime tant à employer. Puis cette connaissance qu'il appelle expérimentale, parce qu'elle repose, non sur des raisonnements spéculatifs, mais sur les effets que nous connaissons par notre propre expérience, il la compare, comme Antoine du Saint-Esprit, à celle que nous avons de notre âme, dont nous constatons la présence par les *effets* qu'elle produit. Sicut animam nostram non videmus et tamen experientia animationis sentimus quasi objectum præsens, quia et informat nos realiter et informationis *indicia* nobis præsentat. (*Myst. theol.* q. IV, d.1 a. 4, nº 868). Il admet donc, et avec raison, un contact d'opération : Dieu touche notre âme puisqu'il y opère si manifestement : Contactus Dei, quo sentitur experimentalier et ut objectum conjunctum, etiam antequam videatur intuitive in se, *est contactus operationis intimæ*, qua operatur intra cor, ita ut sentiatur et experimentaliter manifestetur, *eo quod unctio ipsa docet nos* in omnibus, ut dicitur I Joannis II. Et sic in illo affectu et cognitione sentit (anima) Deum ut sibi conjunctum et *experimentaliter notum*, quæ scientia sola cognitione non habetur, sed etiam affectu et gustu, quia est per fruitionem, licet imperfectam, qualis haberi potest in hac vita. (*Ibid.* nº 870.)

353. Honoré de Sainte-Marie (1651-1729) est encore un des auteurs invoqués par le P. Poulain (*Grâc. d'or*, VI, 38). « Les plus savants maîtres de la vie spirituelle sont persuadés que l'union mystique consiste principalement dans l'expérience des deux sens intérieurs du toucher et de l'odorat. » Mais Honoré de Sainte-Marie a écrit des lignes explicatives que l'on ne trouve pas dans les *Grâces d'oraison*. « Les cinq sens spirituels, que les théologiens mystiques mettent dans la partie supérieure de notre âme, ne sont pas cinq autres puissances différentes de l'entendement et de la volonté, mais des actes différents qui procèdent de ces deux puissances. » (*Tradition*, t. I. p. 554. Part. II, Diss. x.

De Schram (1658-1720) sont citées (VI, 39 *bis*) ces paroles : « Le degré de contemplation passive appelé pénétration passive (*illapsus*) ajoute à la pénétration substantielle, commune à tous les justes, une sensation expérimentale de Dieu qui a pénétré l'âme. » « L'âme se sent comme imbibée de Dieu, et elle Le trouve comme dans son fond le plus intime. » Mais le Père Poulain n'avertit pas son lecteur que Schram dit de cette sensation expérimentale : *Residet ex parte in parte contemplativi cognoscitiva... partim in parte contemplantis affectivà.* C'est donc toujours lumières et suave amour.

354. Le Père Poulain a raison d'en appeler au témoignage du Vénérable Louis de Blois (1506-1565), plus autorisé encore que ceux que nous venons de nommer, étant lui-même un mystique très expérimenté. Louis de Blois parle donc des embrassements divins, mais il explique fort clairement cet embrassement, ce contact de Dieu, et le Père Poulain eut bien dû faire connaître à ses lecteurs ces explications : *In vi amativâ* sentit æstum quemdam quieti *amoris* sive contactum Spiritus Sancti, tanquam fontem vivum rivulis æternæ suavitatis manantem, atque ita ad excellentem cum Deo unionem introducitur. 2 Per intimum *amoris* complexum contactumque melius Deum cognscit quam exteriores oculi visibilem solem cognoscunt. (*Spec. spir.* cap. XI.) Defluit amans anima, deficit a seipsâ et velut ad nihilum redacta in abyssum æterni amoris collabitur, ubi sibi mortua vivit in Deo nihil sciens, *nihil sentiens præter amorem quem gustat.* (Inst. spir. C. XII, § 2.) Istæ tres præclaræ potentiæ (intellectus, memoria, voluntas) sunt spirituales sensus animæ : nam visus intuitivus attribuitur vi intellectivæ; auditus vi memorativæ; odoratus, gustus et *tactus, vi affectivæ atque amativæ, hoc est voluntati. Præfatio ad Inst. spir.* Trinitas seipsam manifestat : Pater quidem in memoria per simplicem cogitationis lucem, Filius vero in intellectu per claram cognitionem, Spiritus Sanctus in voluntate per ardentem amorem. (*Ibid.* ch. XIII, § 4.) Ainsi pour Louis de Blois comme pour les autres docteurs, les touches divines, les goûts spirituels sont, non pas des perceptions, mais des suavités d'amour mises par Dieu dans la volonté; et Dieu se manifeste par les effets qu'Il produit : lumières et embrasement d'amour.

355. Le Père Poulain en appelle au Vénérable Louis du Pont (*Gr. d'or.*, VI, 28); mais voici des paroles du vénérable auteur qu'il eut bien fait de citer, car elles expliquent très bien ce qu'il entend par toucher Dieu : « Chercher ce Dieu caché, Le trouver, Le toucher, jouir de Lui, tout ceci ne peut se faire que spirituellement, mais cela peut se faire partout en pratiquant les exercices de la vie contemplative. Nous Le cherchons, quand nous étudions ce qu'Il a révélé de lui-même, quand nous méditons avec l'entendement, quand nous Le désirons avec notre volonté et que nous Lui adressons nos supplications pour qu'Il se découvre à nous. Nous Le trouvons quand nous voyons et pénétrons sa divine présence et ses perfections *par une vue de foi*, éclairés de cette lumière céleste qui est le propre de la contemplation. *Nous Le touchons* et nous nous unissons à *Lui quand nous l'aimons de tout notre cœur, unissant notre esprit avec le sien par le lien d'une ardente charité.* Nous jouissons de Lui quand de cette connaissance et de cet amour nous tirons quelque part de ses dons et de ses grâces, qui enrichissent notre âme et la remplissent de paix et de bonheur, possédant ce souverain Bien, en qui sont contenus tous les biens. » (*Guid. spir.* tr. III, ch. I.)

De Sandaeus (1578-1650) sont citées (VI, 49) les lignes suivantes : « L'union mystique est une perception expérimentale et immédiate de Dieu par un embrassement secret, un baiser mutuel entre Dieu, qui est l'Époux et l'âme épouse. Et cela suppose Dieu présent. » Mais Sandaeus a donné dans sa *Clavis pro theolog. mystica* le sens des mots *embrassement, baiser, toucher.* Pourquoi ne donne-t-on pas ces définitions?

Vox amplector. Mystici amplexum Deo tribuunt et osculum dum peculiarem *tenere amantis affectum* per ordinem ad corporalia exprimere solent.

Vox amo. — *Actus voluntatis* est quidam gustus et tactus intellectualis ac spiritualis, itemque *amplexus* animæ.

Vox tango. — S. August. lib. I de Trin. c. 9, exponens illud Christi ad Magdelenam : Noli me tangere, tactus, ait, finem facit notionis, nimirum cum Filius hominis in sua Deitate per contemplationem cognoscitur, tum copiam sui facit ut *amore* tangatur et hic contemplationis est terminus.

Pas plus que les autres, Sandaeus ne voit dans le toucher divin, dans le baiser, l'embrassement de l'Époux une perception directe de l'Etre divin, mais bien les sentiments infus d'un amour très suave.

Jean de Jésus-Marie parle aussi d'un contact de l'Esprit de Dieu; il l'entend d'une opération divine atteignant la volonté et l'embrasant d'amour : Quando voluntas sic *tangitur*, divina patitur, hoc est divino modo afficitur. (*Theol. myst.*, cap. de tactu Spir. Sancti.)

Saint Bernard avait employé le mot baiser, entendant par là comme saint Ambroise, la contemplation; or il explique lui-même que par le baiser il entend les grâces de lumières et d'amour accordées à l'intelligence et à la volonté. (In *Cant. Serm.* VIII, 6. Supra, nº 24.)

356. Balthazar Alvarez est cité par le Père Poulain (v, 23) « Quand Dieu appelle à cette oraison (il veut) que l'âme s'exerce... à reconnaître sa divine présence. » Mais ce saint homme a, lui aussi, expliqué ce sentiment, et le Père Poulain ne donne pas cette explication, qui ruine sa théorie. Après avoir raconté comment il avait « senti que le Seigneur était là présent » il explique ainsi cet état : « L'âme semble expérimenter ce que dit saint Denys au premier chapitre de la théologie mystique, que ne comprenant rien, elle s'élève au-dessus de toute intelligence, car, d'un côté elle paraît ne rien connaître et de l'autre elle ne peut s'appliquer à autre chose ni manquer d'être entièrement *satisfaite de ce qu'elle possède*, et quoiqu'elle ne le voie NI NE LE TOUCHE, elle en a plus de certitude et d'évidence que de tout ce qu'elle voit et touche. » (*Sa vie*, ch. XV.)

Citons encore le grand mystique Richard de Saint-Victor allégué par le Père Poulain lui-même (v, 23) : « Le Seigneur *fait sentir sa présence sans montrer son visage; Il répand au dedans sa douceur*, mais Il ne manifeste point sa beauté; Il y répand sa suavité, mais Il ne montre point sa clarté; on sent donc sa douceur, mais on ne voit point son visage : Il est encore environné de nuages et d'obscurités. » (*De grad. viol. char.*)

357. Le Père Poulain cite encore saint Alphonse Rodriguez, et là encore la citation demande à être complétée. Le saint (*Vie*, nº 40), distingue trois sortes de sentiments de la présence de Dieu qu'il avait expérimentés lui-même. Le premier, qu'il dit être par voie de mémoire, est d'abord cherché et acquis, l'âme se rappelant à elle-même que Dieu est là, puis cette pensée la saisit si fortement qu'elle ne peut plus ne pas penser à cette présence de son Dieu. C'est, manifestement, que Dieu récompensant les efforts de l'âme, a agi directement : le don d'intelligence est entré en exercice et une vive lumière a éclairé l'âme fidèle.

Le second mode, que le saint dit être par voie d'entendement, est une conviction mise soudain par Dieu dans l'intelligence qu'Il est présent dans l'âme et en tout lieu. *Es una certidumbre espiritual que le han dado, sensible, que esta Dios en el alma y en todo lugar.* Souvent aussi la conviction lui était donnée et lui venait subitement que le Seigneur était là devant lui. C'est là, dit-il, une présence intellectuelle. Et en effet c'est l'intelligence qui est éclairée directement par Dieu et cette grâce nous paraît être encore un effet du don d'intelligence. Le troisième mode (omis complètement par le Père Poulain) est la présence de Dieu par voie d'amour; c'est elle que nous avons vue si souvent signalée par les saints; elle provient des *grands sentiments d'amour de Dieu : per los grandes affectos que estan en ella de amor de Dios*, qui causent en l'âme un embrasement. Alors « l'âme sent Dieu en elle et dans toutes les créatures quand Dieu lui donne ce sentiment, qui lui est d'un grand fruit; elle a la certitude que Dieu est en elle, mais elle ne Le voit pas. Dieu donne donc à l'âme ce sentiment et cette certitude qu'Il est non seulement dans son âme et dans son corps, mais encore en toutes choses. » De cet enseignement du saint Frère, ressort manifestement qu'il ne croit pas à une perception directe de Dieu.

358. Nous avons donné les textes si clairs où saint François de Sales explique le sentiment de la présence de Dieu, non par une perception, mais par les suavités de l'amour infus; nous avons dit que le Père Poulain n'a jamais présenté à ses lecteurs ces textes du saint Évêque. Ce qui est plus étrange encore, c'est qu'il le cite (v, 24) pour appuyer sa théorie, mais il supprime dans le texte cité par lui les passages qui montrent que le saint Docteur explique cette présence de Dieu, non pas par une perception directe, mais, comme toujours par les douceurs d'amour communiquées à la volonté. Voici le texte complet, nous laissons en caractères ordinaires ce que cite le Père Poulain, et nous soulignons ce qu'il passe :

« L'âme voit d'une si douce vue son Époux présent que les discours lui seraient inutiles *et superflus. Que si même elle ne le voit pas par l'entendement, elle ne s'en soucie point, se contentant de* LE SENTIR PRÈS D'ELLE PAR L'AISE ET SATISFACTION QUE LA VOLONTÉ EN REÇOIT. L'âme n'a aucun besoin, en ce repos, de sa mémoire; car qu'est-il besoin de se représenter en image, soit extérieure, soit intérieure, Celui de la présence duquel on jouit? *De sorte qu'enfin c'est la* SEULE VOLONTÉ *qui attire doucement, et comme en tettant tendrement le lait de cette divine présence, tout le reste de* l'âme demeurant en quiétude avec elle par la suavité du plaisir qu'elle prend. (*Amour de Dieu*, VI, 9.)

359. Le Père Poulain en appelle volontiers[1] comme à un argument sans réplique, au témoignage d'Alvarez de Paz « qui était, dit-il, à la fois extatique et professeur de théologie » et qui admet la réalité de la vision directe de Dieu, car il dit : « L'âme dans ce degré n'affirme rien, ne nie rien, mais dans un plein repos, elle voit Dieu. » (Cf. *Grâc. d'or.*,

[1] V. *Clergé français*, juin 1908 et *Revue ecclésiastique de Liège*, juin 1910,

XVIII, 78.) Mais Alvarez de Paz explique ensuite la nature de cette vision et montre bien que c'est, *non pas une vue proprement dite, une connaissance intuitive, mais bien une connaissance par abstraction, par concepts infus;* l'âme, d'après lui, reçoit une lumière qui fortifie en elle la foi — donc ce n'est pas une vision proprement dite — et la sagesse, *quod fidem et sapientiam roboret atque perficiat.* Puis il lui est donné une espèce qui représente Dieu[1], espèce qui est mise dans son intelligence... Il est versé dans l'âme une connaissance très parfaite, très belle, tout à fait au-dessus de notre portée et qui est comme une image de Dieu; elle n'est pas le produit des considérations et des raisonnements, mais elle est soudain versée en l'âme par la vertu de Dieu et sa miséricorde. *Animæ immittitur quædam perfectissima et supra omnem captum nostrum pulcherrima notitia* — ce n'est donc pas une vision — *et veluti imago Dei, non quidem ab ipsa considerationibus et discursibus elaborata, sed subito Dei ipsius virtute et miseratione infusa.* Le Père Poulain a omis de donner les mots que nous venons de citer en latin, lesquels ne laissent aucun doute sur la pensée vraie d'Alvarez de Paz. Ainsi fait aussi Mgr Farges (*Phénom. myst.* p. 93).

Il n'a point traduit non plus les deux phrases où Alvarez de Paz reconnaît que les Pères de l'Église aussi bien que la multitude des docteurs scolastiques n'admettent pas que Dieu ait ainsi coutume d'accorder cette faveur de la claire vision de son essence; et où il conclut que les plus favorisés des saints personnages n'ont eu que la vision intellectuelle par concepts infus dont il a parlé : Profecto antiquis Ecclesiæ Patribus et multitudini scholasticorum doctorum adhærere malumus qui constanter negant claram Dei visionem mortali homini solere concedi... *Tenendum est* igitur Augustinum, Benedictum, Ægidium, Ignatium et *alios quoscumque* ad supremum gradum contemplationis evectos quartum decimum gradum supra descriptum attigisse, quo mirabili modo, *infra visionem*, tamen claram, per supernaturale lumen et *speciem infusam* Deum contemplati sunt et ex parte cognoverunt. (De inq. pac. I, V, p. 3. c. XIV et XV).

Là où cet auteur traite ex professo du don de la présence de Dieu, que reçoivent d'ordinaire les âmes parfaites, il ne fait aucune mention d'une perception directe de l'Etre divin, mais il parle d'une *connaissance* sublime et très sûre qui, rendant l'âme attentive à Dieu présent en elle, la pénètre de crainte, de respect et d'amour : sublimi quadam et certissima cognitione ad timorem, reverentiam et amorem excitandum Deum intra se præsentem animadvertit. (L. V, Part. I, app. II cap. IX.)

360. Le P. Poulain a cherché à prouver sa thèse par des textes des mystiques, Mgr Farges tente de la démontrer par des textes de saint Thomas[2]. Il cite d'abord (p. 75 et 76) et c'est là son argument fonda-

[1] Ce ne peut être qu'une représentation analogique, comme tous les théologiens le reconnaissent, une espèce finie ne pouvant représenter homologiquement l'Etre infini.

[2] Tous les théologiens que nous avons interrogés nous ont dit leur stupéfaction de ce qu'on voulait appuyer cette théorie de la perception

mental, deux textes du saint docteur; premièrement celui-ci, où parlant de la contemplation, saint Thomas dit : Pertinet ad ipsum simplicem intuitum *veritatis*... ad affectum terminatus. 2. 2. q. 180, a. 3, ad 1. Saint Thomas, ici oppose avec raison à la méditation qui recherche la vérité, la contemplation, qui, quand la vérité est connue, fixe son regard sur elle. Évidemment il n'y a rien là qui prouve la perce ption immédiate de Dieu. Du reste à l'article suivant, saint Thomas rappelle que la contemplation ici-bas se fait per speculum et in ænigmate, et il ajoute : per divinos effectus in Dei cognitionem manu ducimur. Après avoir donné ce texte, Mgr Farges rappelle que saint Thomas cite et approuve le mot fameux de Denys : Non solum discens sed et patiens divina. Didicit divina ex compassione ad ipsa. Saint Thomas ici-même, 2, 2. q. 97, a. 2, ad 2, explique que cette opération divine est celle qui produit dans l'âme « le goût de la divine douceur », par elle « nous goûtons la suavité de Dieu » et alors nous connaissons Dieu par les effets qu'Il produit en nous. Que ces douceurs soient des douceurs d'amour, comme nous l'avons dit plus haut (nº 71), saint Thomas l'affirme constamment et aucune âme ayant l'expérience des grâces mystiques, n'aura, là-dessus, le moindre doute. Au texte déjà cité (nº 71) ajoutons d'autres encore. Dans son commentaire sur le livre des *Noms divins* il explique ainsi ce passage : Non solum discens sed et patiens divina, *id est*, non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam *diligendo*, eis unitus per affectum. Il revient une troisième fois sur ce texte dans le *De veritate*, et il dit : Passio illa, de qua loquitur. Dionysius, *nihil aliud* est quam *affectio* ad divina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio, eorumdem (*De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 18).

Ainsi, encore ici, saint Thomas répète que l'on connaît le divin par les effets qu'il produit. Donc dans ces deux passages, saint Thomas enseigne juste le contraire de ce que lui prête Mgr Farges.

Mgr Farges ne dissimule pas que, devant cette affirmation d'une intuition directe de Dieu, tout théologien est déconcerté (p. 94). Pour le rassurer il cite un passage de saint Thomas (la référence doit être fautivé). Là, saint Thomas distingue la connaissance de Dieu par la vision de gloire; la connaissance de Dieu par concepts purement intellectuels, connaissance naturelle aux anges, accordée aussi à certains contemplatifs qui reçoivent des révélations divines, et la connaissance par idées humaines, qui ne vont pas sans phantasmes. Le second mode, qui est naturel aux anges, bons ou mauvais, et qui se fait, d'après tous les théologiens, par des espèces infuses, des notions purement spirituelles. Mgr Farges en fait une connaissance par espèces impresses, analogues à celles de la sensation. Il renvoie à saint Thomas (1. q. 56, a.

---

directe de Dieu sur ce grand docteur, qui enseigne si nettement et si constamment que Dieu ne peut être vu à l'aide d'une espèce, parce qu'une espèce, nécessairement limitée, ne peut faire voir un Etre infini.

2, 6.) qui dit que Dieu a mis dans l'intellect des anges les concepts des choses que ceux-ci doivent savoir : Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines. Il croit que cela veut dire que Dieu agit sur eux pour se faire connaître, comme un objet agit sur mon œil pour se faire voir. Il conclut que les anges — il doit dire aussi les démons — voient Dieu naturellement ; et que c'est ainsi que Dieu est, dans la contemplation « immédiatement perçu dans son action reçue par l'âme, comme l'agent matériel est directement perçu dans son action sur les sens externes ». Tout au contraire, saint Thomas explique (*ibid.* a. 3) que l'ange connaît Dieu en se connaissant lui-même, en voyant sa propre substance, qui en tant que créée par Dieu, est une certaine ressemblance de Dieu (Cf. *De verit.* q. 8, a. 3). *Non tamen essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam.* Ici encore saint Thomas enseigne juste le contraire de ce que lui prête Mgr Farges. Aussi les théologiens resteront déconcertés après cette explication.

Dans un autre passage (In III, d. 35, q. 1, a. 2.) saint Thomas fait remarquer que la contemplation, provenant de l'amour, s'exerce surtout à l'égard du Bien-Aimé ; c'est donc sur Dieu principalement que se fixe la pensée du contemplatif. Sans doute le regard de son âme se fixera bien aussi sur d'autres objets en tant qu'ils se rapportent à la contemplation de Dieu, par exemple sur les créatures, dans lesquelles il admirera la majesté, la grandeur, la sagesse, la bonté de Dieu, et même sur ses propres péchés ; mais ceci n'est que secondaire : Contemplatio principaliter consistit in *operatione intellectus circa Deum*... unde nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum in seipso (et non pas dans ses œuvres) contemplatur. Ce texte cité (p. 108) pour corroborer la thèse de l'intuition immédiate de Dieu, exprime, au contraire, très bien la véritable doctrine : ces mots : principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum, *que l'auteur ne cite pas*, montrent bien qu'il s'agit de concepts sur Dieu et nullement d'une intuition directe.

Mgr Farges dit, dans une note (p.98) que saint Thomas n'a rien trouvé d'impossible à ce que la species impressa infuse, sans être une image intermédiaire, soit un instrument où Dieu a mis la puissance d'un tel effet, celui de se faire voir et de se manifester, et comme preuve il cite un passage de la *Somme contre les Gentils* (l. III, c. LIV, ad. 2 et 3). Or là, le saint docteur parle du *lumen gloriæ*, qui n'est nullement une espèce impresse, mais une participation à la puissance que Dieu a de se connaître, une vertu donnée à l'intellect, qui le rend capable de voir Dieu *sans espèce*. C'est donc encore juste le contraire de ce que lui prête Mgr Farges qu'enseigne ici le saint docteur.

361. A la fin de son livre l'auteur répétant sa théorie (p. 597) donne pour la confirmer, un texte du *De Veritate* (q. 18, a. 1, ad 1) ; l'interprétation qu'il en donne est très inexacte. Saint Thomas dit que dans toute vision on peut considérer trois *medium : sub quo, quo, a quo*. Dans la vision corporelle le *medium sub quo* est la lumière qui rend l'objet visible, le *medium quo* la species rei visæ, le *medium a quo* sera, par exemple, le miroir qui reflète l'objet. Dans la vision ou connaissance intellectuelle, le *medium sub quo* est le *lumen intellectus agentis;* le *medium quo*,

qui répond à la species visibilis de la vision corporelle, est la *species intelligibilis quâ intellectus possibilis fit actu intelligens*, c'est donc le concept, la notion intellectuelle ou d'un objet ou de l'universel; le *medium a quo* sera l'effet par lequel l'âme intelligente connaîtra la cause. De ce dernier moyen nous avons besoin dans notre état actuel pour connaître Dieu, puisque nous Le connaissons par ses œuvres et saint Thomas cite comme preuve le mot de saint Paul : Invisibilia ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur (*Rom.* I, 20). L'homme, ajoute-t-il, avant la chute, n'avait pas besoin de remonter ainsi de l'effet à la cause; il n'avait donc pas besoin du *medium a quo*, mais seulement d'un *medium quo*, à savoir d'une idée infuse; et, en effet, un concept purement spirituel, du genre de ceux qui sont donnés aux anges, avait été mis dans son esprit : *Per aliquod spiritale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat.* Il n'y avait donc pas perception immédiate, mais une image intermédiaire, une sorte de représentation de la lumière incréée. Dans la contemplation, dit encore ici saint Thomas, Dieu est vu (non pas immédiatement) mais par un medium, qui est la lumière du don de sagesse, laquelle lumière rend l'intelligence capable de saisir les choses divines, mais non pas l'essence divine immédiatement (ni donc les attributs qui n'en sont pas distincts). Ainsi le contemplatif par la grâce contemple Dieu. In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiæ mentem elevans ad cernenda divina, *non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur*, et sic per gratiam videtur a contemplante. L'auteur a, dans sa citation, supprimé les mots par nous soulignés, mais ces mots justement montrent bien que saint Thomas rejette expressément cette intuition immédiate que l'on prétend prouver par lui.

Tels sont les textes de saint Thomas allégués par Mgr Farges pour appuyer la doctrine du P. Poulain : non seulement dans aucun d'entre eux n'est enseignée cette perception immédiate, cette intuition directe de Dieu, imaginée par le Révèrend Père et acceptée par ses disciples, mais ces textes eux-mêmes et combien d'autres doivent être invoqués contre cette fausse théorie. Mgr Farges dit encore : « Qu'est-ce que la contemplation mystique? N'ayant pas l'expérience personnelle de ce phénomène, nous ne pouvons répondre qu'en interrogeant l'expérience des saints qui en furent favorisés » (p. 75), et plus loin (pp. 86, 93) il en appelle aux témoignages innombrables des saints en faveur de sa théorie. Nous demandons bien pardon à Mgr Farges, mais nous devons dire qu'après avoir passé la plus grande partie de notre vie dans l'étude des mystiques, nous n'avons jamais trouvé chez eux cette doctrine qu'il croit être la leur.

Dans la *Vie spirituelle* (juin 1921), Mgr Farges, pour défendre sa théorie de la *perception immédiate*, de l'*intuition* de Dieu, allègue que beaucoup d'auteurs admettent une connaissance de Dieu supérieure à celle de la foi commune et inférieure à la vision béatifique, et il promet d'apporter pour le prouver en grand nombre de textes. Ces textes seront tout à fait superflus : tous les auteurs admettent cette connaissance de Dieu intermédiaire entre la connaissance ordinaire et la vision béatifique : les lumières mystiques donnent déjà cette connaissance

supérieure (V. supra, ch. XIV, XV) et les lumières de mode angélique, par exemple la vision intellectuelle de la Sainte Trinité, fournissent une connaissance encore plus élevée (Supra, nº 198). Ne trouvant pas de termes pour désigner de si hautes faveurs, les auteurs emploient parfois, comme nous l'avons vu plus haut, des expressions imagées qui peuvent tromper un lecteur inattentif, mais ils n'enseignent aucunement que ces lumières sont produites par « une perception immédiate, par une intuition de Dieu »; ils n'encourent donc pas la condamnation du Concile de Vienne, d'après lequel il ne peut y avoir de vision de Dieu qu'à l'aide de la lumière de gloire[1].

La Rédaction de la Vie spirituelle (juin 1921) rejette fermement la thèse de Mgr Farges. Outre les arguments que nous avons donnés nous-mêmes, elle fait cette remarque très juste, que la contemplation mystique étant une grâce *surnaturelle*, est immensément supérieure à la connaissance *naturelle* de Dieu, que possèdent les anges et les démons, laquelle serait, d'après Mgr Farges (p. 95, 96, 108), la connaissance de Dieu essentielle à la contemplation mystique.

De plus elle rappelle la doctrine si juste de S. Thomas, 2-2, q. 173, a. 2, distinguant l'*influxus luminis intellectualis*, qui rend capable de saisir d'une manière supérieure les vérités connues par ailleurs, et l'*impressio specierum* qui est donnée aux prophètes pour ajouter à leurs connaissances en leur apprenant, par exemple, les événements futurs. Dans la simple contemplation mystique il n'y a pas révélation de nouvelles vérités, mais bien une intelligence supérieure des vérités connues par la foi, savoir les grandeurs incompréhensibles, les perfections infinies de Dieu. Des espèces infuses peuvent être ajoutées à la contemplation mystique, mais c'est une grosse erreur de soutenir qu'elles lui sont essentielles.

362. Les auteurs qui veulent faire consister tout état mystique dans une perception de l'Etre divin, ont eu le grand tort de prendre à la lettre ce qui était dit par métaphores. On sait que, pour peindre les choses du monde spirituel, on est souvent obligé de recourir à des termes empruntés au monde visible, termes qu'il n'est pas possible de prendre au pied de la lettre. Nombre d'auteurs qui parlent des sens spirituels s'appuient sur les textes suivants : « VIDETE *quoniam ego sum Deus;* voilà, disent-ils, la vue spirituelle. — *Qui habet aures audiendi* AUDIAT*;* voilà l'ouïe spirituelle. — GUSTATE *et videte quoniam suavis est Dominus*; goût spirituel. — *Christi bonus* ODOR *sumus;* odorat. — *Quis me* TETIGIT? toucher. — Le P. Poulain reconnaît que ces textes ne prouvent pas sa thèse, qu'il n'y a là que des métaphores; mais les

[1] Le P. Arintero, qui nous reproche de trop rabaisser les sens spirituels, remarque ensuite que toutes ces hautes faveurs sont très différentes de la perception directe, qu'il rejette absolument; il les explique par les dons du Saint-Esprit. En réalité, comme il le reconnaît lui-même, il n'y pas de divergence entre sa doctrine et la nôtre. (*Cuest. mist.* 1916, p. 57, nº 1.)

quelques textes qu'il apporte nous semblent tout aussi métaphoriques; aucun n'indique des *sens* véritables à l'aide desquels Dieu serait réellement perçu.

Les mots « touches divines, attouchement de Dieu » que le R. P. interprète comme signifiant une sensation qui permettrait de percevoir Dieu sont manifestement métaphoriques. De ces paroles de l'Écriture : *Manus Domini tetigit me — Brachium Domini cui revelatum est? — Fecit potentiam in brachio suo*, personne ne voudrait conclure que Job a réellement senti le contact de Dieu [1], que Dieu a une main, un bras. De même de ces paroles : Dieu touche l'âme, l'âme goûte Dieu, l'âme sent Dieu, on n'a pas plus le droit de conclure à une *sensation* réelle par laquelle on percevrait Dieu.

Nous disons souvent : les touches de la grâce, les touches du Saint-Esprit, indiquant ordinairement par ces mots des opérations rapides et puissantes de la grâce divine qui, semblables au coup d'archet, font vibrer l'âme et tirent d'elle des cris d'amour ou encore lui donnent de soudaines impulsions vers la vertu. De même, quand les auteurs mystiques expliquent ce qu'ils entendent par les touches de Dieu, ils montrent bien que ce sont des opérations de Dieu, rapides et puissantes, qui produisent dans l'âme ou de saintes émotions, ou de vives lumières, ou d'ardents actes d'amour [2]. Les textes déjà apportés le prouvent surabondamment.

363. Saint Jean de la Croix parle à diverses reprises de touches divines. Nous avons cité (nº 52) le passage où il parle de la touche d'amour ou d'embrasement que reçoit la volonté et de la touche de lumière ou d'une parfaite connaissance que reçoit l'intelligence. Les touches sont donc, à ses yeux, *non pas un moyen de percevoir Dieu*, comme le contact matériel est un moyen de percevoir les corps, mais des *opérations de la grâce dans les facultés de l'âme.*

Dans le *Cantique* (str. XIX, p. 264 et 589) l'âme qui a déjà été admise aux fiançailles spirituelles est présentée comme faisant une prière qui renferme les plus grandes grâces qu'elle puisse demander. « Elle ne se contente plus de la connaissance et de la communication dont Dieu fit part à Moïse, lorsqu'il lui permit de voir seulement ses épaules, c'est-à-dire de le connaître par ses effets et par ses œuvres; il lui faut maintenant la face de Dieu, c'est-à-dire une communication essentielle

---

[1] Saint Jean de la Croix dans un chapitre où il traite justement de ces touches divines (*Vive flamme*, str. II, v. 3 *Ed. crit.* p. 416) fait allusion à cette parole de Job : Manus Domini tetigit me : « O douce main, que vous avez été dure et rigoureuse pour Job », preuve qu'il prend bien ce mot « touche, toucher de Dieu » dans le sens d'opération divine et non de moyen de perception.

[2] Un passage de saint Thomas va nous dire comment il entend le contact divin : Per visionem fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur. *Sent.* IV, D. 49, q. 1, a. 1, sol. 2.

de la Divinité sans aucun intermédiaire, par un certain contact entre elle et la Divinité; ce qui est fort éloigné de toute chose sentie et de tout accident, puisque c'est un toucher de substances pures, savoir de l'âme et de Dieu. » Mais, en quoi consiste ce toucher si intime que l'âme demande à Dieu, le saint l'a expliqué : « C'est comme si l'âme disait : fais irruption avec ta Divinité dans mon entendement en lui donnant des intelligences divines, dans ma volonté en lui donnant et communiquant le divin amour. » Tel est donc le toucher divin : il frappe l'entendement, il frappe la volonté et produit lumière et amour.

364. Nous avons expliqué comment les âmes fidèles pouvaient être élevées à l'état angélique. Si dans cet état elles reçoivent des touches de connaissance et d'amour, ou encore, comme le dit sainte Véronique Juliani, des touches de douleur, ces touches sont beaucoup plus fortes et plus profondes. De ces touches, saint Jean de la Croix parle à diverses reprises (*Montée*, II, ch. XXII, p. 228, ch. XXIV, p. 237; ch. XXX, p. 265; *Nuit*, II, 23, p. 129, 130. *Cant. esp.*, *canc.* XIX, p. 264 et 589, (texte que nous venons de citer). Ce sont surtout les textes où il en traite que l'on invoque pour prouver la thèse qu'il y a un toucher spirituel par lequel l'âme perçoit Dieu, toucher qui serait l'élément premier de tout état mystique, celui qui se rencontrerait dès le début de cet état.

Or, *a*) loin de former le début de l'état mystique, ces touches sont *des faveurs exceptionnelles*, *même pour les âmes contemplatives*, et *b*) elles ne sont nullement une perception directe de Dieu. Ces deux assertions sont faciles à prouver.

a) Saint Jean de la Croix (*Montée*, II, 10) distingue formellement la contemplation générale et indistincte, qui se fait dans la foi et qui constitue l'état mystique (cf. *Montée*, II, ch. XI,XII,XIII) de toutes ces faveurs d'ordre angélique. De plus, il dit (*Nuit*, II, 23) qu'à ces faveurs, « personne ne peut prétendre sans avoir passé par une purification complète, par la nudité de l'esprit et sans s'être séparé de tout ce qui est créature. »

« O mon Dieu et ma vie, dit-il ailleurs (*Vive flamme*, str. II, vers 3, p. 418), ceux-là seuls vous sentiront et vous reconnaîtront à la délicatesse de votre touche qui se seront entièrement spiritualisés. »

« Ces connaissances amoureuses si élevées, seule l'âme arrivée à l'union peut les avoir, elles sont l'union même, car pour les avoir, il faut une certaine touche faite à l'âme par la Divinité; c'est en effet Dieu lui-même qui est senti et goûté, non pas d'une manière manifeste et claire comme dans la gloire, mais par *une touche de connaissance et d'amour* si sublime qu'elle pénètre jusque dans la substance de l'âme.. Ces connaissances ont le goût de l'essence divine et de la vie éternelle; et le démon ne peut simuler une chose aussi élevée. » (*Montée*, II, ch. XXIV, p. 237.)— « On ne peut recevoir ces touches *sublimes* de connaissance et d'amour de Dieu avant d'avoir subi de grandes épreuves et d'être presque entièrement purifié; pour atteindre les degrés moins élevés — de connaissance et d'amour — qui sont les plus ordinaires, une purification aussi rigoureuse n'est pas nécessaire. » (*Nuit* II, 12, p. 90.)

Les faveurs ici décrites sont donc totalement inconnues de ceux qui ne sont pas très avancés dans l'état mystique; car il faut être depuis longtemps dans cet état pour avoir dépassé la nuit de l'esprit.

b) Comme ces touches de connaissance et d'amour savoureux ont Dieu pour objet et révèlent ses attributs (*Montée*, II, 24, p. 237), saint Jean de la Croix ne veut pas qu'on se conduise à leur égard comme à l'égard des faveurs de même genre, c'est-à-dire des connaissances angéliques, reçues de la même manière, qui ont pour objet des choses plus basses que Dieu (des créatures), *cosas mas bajas que Dios;* de ces dernières l'âme doit se détacher, parce qu'elles ne l'unissent pas à Dieu; au contraire, de ces *touches de connaissance et d'amour savoureux*, « *toque di noticia y sabor* », par lesquelles Dieu même est senti et goûté, par lesquelles, par conséquent, est réalisée l'union avec Dieu, l'âme ne doit pas se détacher. Nous ne voyons là aucune perception directe de l'Etre divin : des touches de connaissance et de suavité ne peuvent être autre chose que des lumières données à l'intelligence et des jouissances d'amour communiquées à la volonté, les unes et les autres ayant Dieu pour objet : il n'y a rien en cela qui fasse penser à une perception obtenue par un toucher spirituel.

Saint Jean de la Croix dit ailleurs (*Nuit*, II, 23) que le démon (qui ne peut connaître nos pensées que par les effets qu'elles produisent dans nos organes corporels) ne peut rien comprendre à « ces intimes et secrètes communications, à ces touches divines par lesquelles la substance amoureuse de Dieu opère dans la substance de l'âme », c'est-à-dire dans son fond le plus intime [1] : *No podra llegar a entender estos divinos toques en la sustancia del alma con la sustancia de Dios.* Si ce saint auteur place ainsi certaines touches dans la substance de l'âme, c'est une manière de parler pour exprimer combien elles sont intimes et profondes; ailleurs il parle des actes d'union divine, qui sont *comme* substantiels : como sustantiales (t. II, p. 132) ; mais, en réalité, ces touches sont dans l'intelligence et la volonté; ainsi le déclare-t-il nettement dans un texte que nous avons cité (suprà, nº 203). Ici encore [2] nous ne voyons rien qui affirme une perception directe de l'Etre divin ayant de l'analogie avec le toucher.

365. Toute la doctrine de saint Jean de la Croix proteste contre cette perception de l'Etre divin que soutient la nouvelle école. Le Père Poulain, embarrassé par les affirmations réitérées du saint auteur qui ne

---

[1] Pour dire que Dieu a mis dans l'âme un *fond* de connaissance amoureuse, sans que l'âme ait eu besoin par des actes répétés de se faire à elle-même ce fond, saint Jean de la Croix emploie encore le mot substance et le donne comme équivalent du mot habitus : Se ha hecho en ella habito y *sustancia* de una noticia amorosa general. (*Montée* II, XII, p. 154.)

[2] Dans le *Cantique* (str. XIV, p. 537) saint Jean de la Croix parle du toucher des vertus du Bien-Aimé qui se sent dans le contact de l'âme et qui est dans la substance de l'âme. Mais pour qu'on ne s'y méprenne pas, dans la seconde rédaction qu'il fit de son ouvrage, à ces mots : dans la substance de l'âme; *il eut soin d'ajouter :* PAR L'INTERMÉDIAIRE DE LA VOLONTÉ : mediante la voluntad (p. 233).

cesse de déclarer que l'union entre Dieu et l'âme s'accomplit par la foi, a imaginé de dire que cette foi dont parle saint Jean de la Croix, est « une foi qui fait voir avec plus ou moins de clarté. »[1] (*Gr. d'or.*, xv, 43.) C'est là une assertion plus qu'étrange, car toute la théologie et le plus simple bon sens nous disent que foi et vision s'excluent.

Écoutons, du reste, saint Jean de la Croix (*Cantiq.* str. 1. Il veut aider l'âme « à trouver son époux et à s'unir avec Lui par l'union d'amour, comme elle peut le faire en cette vie ». (*Edit. crit.* p. 174.) « Il faut noter, dit le grand docteur mystique, que quelque grandes que soient les communications et présences, quelques hautes et sublimes que soient les connaissances qu'une âme peut avoir de Dieu en cette vie, *ce n'est point essentiellement Dieu et cela n'a rien à voir avec Lui*, parce que, même dans ce cas, Il reste caché à l'âme... Si l'âme sent une grande communication ou sentiment ou connaissance spéciale de Dieu, elle ne doit pas pour cela se persuader que ce qu'elle sent, c'est posséder ou voir Dieu clairement et dans son Essence. (*Ed. crit.* t. II, p. 172, 173.)

« Courage donc, ô belle âme, puisque tu sais que ton Bien-Aimé, l'objet de tes désirs, demeure caché dans ton sein, fais en sorte d'y rester bien cachée avec Lui, et là tu l'embrasseras, tu le sentiras avec affection d'amour... En cette vie mortelle... si l'âme se cache, comme Moïse, dans la caverne de la pierre, c'est-à-dire dans la véritable imitation de la vie parfaite du Fils de Dieu... elle méritera... de s'élever en cette vie à une telle perfection qu'elle s'unisse et se transforme *par amour* en ce Fils de Dieu, son Époux. Elle se sentira alors très unie à Lui, très instruite et éclairée dans ses mystères... *Cherchez-Le dans la foi, dans l'amour*, sans vouloir trouver ni satisfaction ni jouissance en quoi que ce soit et sans vouloir comprendre plus que vous n'en devez savoir... La foi et l'amour vous guideront par des sentiers inconnus jusqu'à l'endroit caché où Dieu habite... L'âme méritera que l'amour lui découvre ce que la foi enserre en elle, c'est-à-dire l'Époux qu'elle désire posséder en cette vie par grâce spirituelle et par l'union avec Dieu. Quelque élevé que soit le degré d'union auquel l'âme puisse atteindre en cette vie... *l'Epoux reste caché pour elle* dans le sein du Père... et toujours elle dit : où vous êtes-vous caché? » (p. 176). Vraiment est-ce là la doctrine de la nouvelle école? N'est-ce pas évidemment la nôtre?

Qu'on lise encore la strophe XII du même *Cantique spirituel*, on verra que saint Jean de la Croix entend la foi comme tout le monde l'entend. Dans les fiançailles ou plutôt pour préparer à cet état d'union plus intime « Dieu, déclare encore saint Jean de la Croix (str. XIV,

---

[1] Comme preuve il ne cite que ce texte : « Ne cherchez jamais à vous contenter de ce que vous comprenez de Dieu, mais nourrissez-vous plutôt de ce que vous ne comprenez pas en Lui... c'est là, en vérité Le chercher par la foi. » » (*Cant.* str. I, v. 1.) Ce qui peut dire : considérez surtout les incompréhensibles perfections de Dieu: redites-vous que Dieu est au-dessus de tout ce que vous pouvez concevoir; ces paroles ne prouvent nullement que la foi fasse voir.

Ed. cr. p.233) communique à l'âme de grandes choses sur lui-même. » Mais dit-il plus loin (p. 235) « il ne faut pas croire, parce que l'âme a de Dieu des sentiments si élevés, qu'elle Le voit dans son essence et clairement; non; c'est bien une communication forte et abondante, et pourtant ce n'est qu'une très faible lumière de ce qu'Il est en Lui-même. »

366. Sainte Thérèse n'emploie que dans deux endroits le mot « touche », elle le prend dans le même sens que saint Jean de la Croix, qualifiant de *touche d'amour* la quiétude et les sentiments que l'on y éprouve. (Lettre du 17 janvier 1577 à son frère Laurent de Cépéda); et (7e *Demeure*, ch. III) déclarant que l'âme est bien payée de ses peines quand elle reçoit ces touches de l'amour divin si suaves et si pénétrantes.

367. La « sensation d'immersion », qui serait, toujours d'après le même auteur, « le fond commun de tous les degrés de l'union mystique » est-elle mieux prouvée? Certainement non [1].

Quand on dit, comme le Psalmiste : *circumdederunt me dolores mortis*, des douleurs mortelles m'ont environné, ou bien : je nage dans la joie, il est tout plongé en Dieu, on parle un langage métaphorique auquel personne ne se méprend. Faut-il interpréter autrement et prendre au pied de la lettre des paroles comme celles-ci, de Louis de Blois : « Heureux celui qui, après des années de labeur, trouve enfin au fond de son âme la source des eaux vives. Il n'est pas étonnant qu'il faille une longue attente, des supplications et des veilles avant d'être admis dans la chambre du Roi éternel. Que Dieu, l'abîme incréé, daigne appeler à Lui notre esprit, abîme créé, faire de Lui et de nous une seule chose afin que notre esprit, plongé dans cette mer si profonde de la Divinité, ait le bonheur de se perdre dans l'Esprit de Dieu. » *Deus increata abyssus, spiritum nostrum, abyssum creatam in se vocare secumque unum facere dignetur ut ipse spiritus noster profundissimo Divinitatis mari immersus, feliciter in spiritu Dei se perdat* [2]. Nous ne voyons qu'une série de métaphores, dans ce texte allégué pour prouver qu'il y a bien réellement dans l'état mystique une sensation d'immersion.

Comme autre preuve, on renvoie à un passage d'une lettre de la Mère Marie de l'Incarnation [3]. D'après cette Vénérable, après avoir été d'abord éclairée sur les attributs divins et les divers mystères, l'âme « se trouve comme une éponge dans ce grand océan [4], où elle ne *voit* plus

---

[1] Comment ceux qui ont émis cette théorie n'ont-ils pas été détournés de le faire en voyant le très petit nombre de textes qu'ils pouvaient alléguer à l'appui, et qui du reste ne sont que des métaphores? Si la sensation d'immersion était « le fond commun de tous les degrés de l'union mystique » elle serait partout signalée. Or on ne cite et on ne peut citer aucun passage de sainte Thérèse, de saint François de Sales, de saint Jean de la Croix, de saint Bernard, etc., etc.

[2] Inst. XII-4.

[3] Lettre du 29 juillet 1663.

[4] Saint Augustin le premier — entre autres endroits dans ses *Confessions*, l. VII, ch. v — et depuis nombre d'auteurs spirituels ont recom-

par distinction les perfections divines; toutes ces *vues* distinctes sont suspendues, elle ne *sait* plus rien que Dieu en sa simplicité ». Nous ne voyons là qu'un *concept* très élevé de la simplicité de Dieu, succédant à des concepts de ses divers attributs, mais non une sensation d'immersion.

A ce *concept* peuvent se joindre des *effets* de grâce qui font comprendre que Dieu agit sur l'être tout entier. « Un jour de saint Matthieu, dit sœur Marie de Sainte-Thérèse (p. 131 et 132), pendant l'oraison du matin, je reçus une grâce qui me parut extraordinaire, *Dieu me donnant à entendre* que sa divine essence était en mon âme comme une substance dont elle était toute imbibée et toute pénétrée; vérité qui me fut très sensiblement *manifestée par la divine onction*, que je ressentis en tout moi-même et jusque dans mes sens. » Marie de Sainte-Thérèse a très bien analysé cet état mystique — qui, remarquons-le, n'est qu'une variété des états mystiques et non pas l'unique état mystique, ni le fond de tout état mystique — mais si, sans faire cette analyse, on voulait d'un mot peindre cet état, ne serait-il pas tout naturel de recourir à la métaphore de l'immersion et de dire : Je me suis senti immergé en Dieu, mélangé avec Dieu, etc.?

368. Il en est de même des textes où il est parlé de vision de Dieu ou de la Sainte Trinité, ils doivent se prendre dans le même sens métaphorique. Dans toutes les langues, on emploie le mot voir pour le mot comprendre : par exemple, je ne *vois* pas bien la force de cet argument; il eut une *vue* très nette de la situation. A plus forte raison dira-t-on : avoir des *vues* sur un mystère, sur un attribut de Dieu; les termes manquant, force est de recourir aux métaphores. De plus, dans ces matières délicates, si l'on veut se servir d'un texte comme preuve, il faut le lire dans l'original. Le P. Poulain, qui admet une vision de Dieu ayant « une analogie étroite » avec la vision que nous avons des objets matériels (*Grâces d'oraison*, VI, 7 et XXXI, 32), cite des textes de sainte Thérèse où le traducteur est loin d'avoir la justesse d'expression de la Sainte.

Ainsi, quand le P. Bouix (texte cité *Grâces d'or.*, XIV,16) écrit : « La vue de la Très Sainte Trinité », le texte espagnol porte : « El traer esta presencia », mot à mot : le porter cette présence (VIIe *Dem.* ch. I, p. 183). « Par la vision imaginative, on voit des yeux de l'âme l'excellence, la beauté, la gloire de la sainte Humanité de Notre-Seigneur; et, par la vision intellectuelle, on voit en Lui le Dieu qui peut tout » (texte cité, XX, 29). L'original dit : Par la vision intellectuelle, il nous est donné de

---

mandé de se faire à soi-même cette comparaison pour se pénétrer de la présence de Dieu; elle est utile que l'on soit ou non dans l'état mystique. Sainte Thérèse dit bien qu'un jour *elle se fit cette représentation* d'une éponge qui s'imbibe et se remplit d'eau; ainsi son âme, lui semblait-il, se remplissait de la Divinité (*Relacion* XVIII, t. II, p. 52. *Ed. carmélites*, *Relation* XV). La même la sainte rapporte que le Seigneur lui dit que c'était une erreur de se figurer les choses spirituelles à la manière des choses corporelles.

comprendre comment il est Dieu : « Se nos da a entender como es Dios[1]... » Nous avons montré plus haut (nº 198) comment la Sainte explique nettement que cette vision de la Sainte Trinité se fait par une représentation, qui est une figure de la vérité; elle a soin d'employer ailleurs (VIIe *Demeure*, ch. I, 9) les mêmes expressions : « por cierta manera de representacion de la verdad »; c'est donc une représentation de la vérité, c'est-à-dire de ce que nous croyons au sujet de la Sainte Trinité, et non une représentation de l'Objet divin, de la Trinité elle-même. Ailleurs, elle dit et répète : je ne vois rien, « no veo nada ». (Relacion V.; t. II, p. 37; VIe *Dem.*, ch. X.)

Sainte Thérèse emploie bien parfois comme tout le monde, les mots « vision intellectuelle, vues de l'âme »; mais quand elle explique ces vues qui lui étaient données sur la Divinité, elle le fait avec une grande justesse et une grande précision. Ainsi au chapitre XL (p. 360) de sa *Vie*, elle raconte comment, dans un ravissement elle fut merveilleusement éclairée. « Je ne vis rien — là encore elle le répète deux fois : *no vi nada*... Il me resta *une vérité* de cette divine Vérité, car elle se représenta à moi et se grava sans que je sache ni quoi, ni comment. *Quedome una verdad desta divina Verdad que se me represento sin saber como ni que, esculpida.* (Il est évident qu'elle reçut une espèce intelligible d'ordre angélique, un concept purement intellectuel, qui lui donna de la Divinité une très haute idée.) Ceci me pénétra d'un nouveau respect pour Dieu, car j'eus une connaissance de sa Majesté et de sa Puissance d'une manière qui ne se peut dire.[2] »

Que le lecteur relise les explications citées plus haut de la Vénérable Marie de l'Incarnation sur les visions intellectuelles de la Sainte Trinité, il verra que ces faveurs étaient des concepts de mode angélique donnés à l'âme et non des visions véritables.

3. *L'hypothèse d'une perception de Dieu est superflue : sans elle on établit une excellente mystique.*

369. La contemplation mystique est l'effet des dons du Saint-Esprit. Nous avons dit que personne ne conteste ce principe et que les partisans eux-mêmes de la perception mystique le reconnaissent. Or, les dons se distinguent des vertus en ce que les dons supposent une motion spéciale de l'Esprit-Saint, tandis que les vertus disposent à agir selon les lumières et les impulsions de la raison éclairée par la foi; dans ce dernier cas, la grâce s'adapte aux procédés ordinaires de la nature humaine, elle suit dans ses opérations, pour parler comme saint Thomas[3], le

[1] Depuis que ces lignes ont paru, le P. Poulain a maintenu ces deux traductions si manifestement inexactes.

[2] C'est d'une façon analogue que Dieu se manifeste à l'âme au moment du jugement particulier.

[3] Sent. III. Dist. XXXIV, q. 1, a. 1.

mode humain : c'est l'âme qui examine, réfléchit et se décide; dans l'autre état, quand ce sont les dons qui s'exercent, la grâce procède d'une façon ultra-humaine, dit encore saint Thomas, l'âme suivant l'impulsion directe de l'Esprit-Saint. *In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota*[1].

Mode humain d'une part, mode ultra-humain de l'autre, telle est la ligne de démarcation bien définie, la *différence spécifique* admise par les théologiens entre les dons et les vertus[2]. Il est digne de remarque que les mystiques, comme sainte Thérèse et beaucoup d'autres, qui ignorent la théologie et ne savent pas que l'état mystique est attribué par les théologiens aux dons du Saint-Esprit, dans les descriptions qu'ils font de leurs états montrent clairement que telle est bien la différence entre l'état mystique et l'état ascétique. Le lecteur a pu s'en convaincre en lisant le chapitre XV de cet ouvrage.

370. Saint Jean de la Croix, le grand docteur de la mystique, JUSQU'A SIX FOIS *explique d'une manière formelle les éléments qui constituent l'état mystique*, la théologie mystique, pour employer ses expressions, et toujours il déclare que les deux éléments sont une lumière versée dans l'intelligence et donnant de Dieu une haute idée et l'amour infus. En dehors de ces passages, combien d'autres où cette doctrine revient,

---

[1] 2e 2æ, q. 52, a. 2, ad. 1.

[2] On nous a demandé si tout acte produit par les dons du Saint-Esprit doit être considéré comme un acte mystique. Nous ne le croyons pas. D'abord ou bien l'on croit que cette motion spéciale de l'Esprit-Saint qui caractérise le don, se trouve dans tout acte vertueux, ordinairement en même temps que la raison informée par la foi comme co-principe et, plus rarement, dans les œuvres supérieures et les inspirations à forme divine, seule, sans le concours de la raison. Si l'on admet ceci, évidemment on ne dira pas qu'il y a état mystique chaque fois qu'un don entre en exercice, mais seulement lorsque s'exercent certains actes — que nous déterminerons tout à l'heure — parmi ceux de la seconde catégorie, qui sont exclusivement le produit des motions du Saint-Esprit et *non de la raison*. Ou bien l'on croit que cette motion du Saint-Esprit est donnée seule, sans que la raison intervienne comme co-principe, et non pas pour tout acte de vertu, mais seulement pour les œuvres de valeur supérieure. Si on admet cette doctrine, qui est, croyons-nous, beaucoup plus commune, il faudra encore élaguer, si l'on veut s'en tenir aux définitions de saint Jean de la Croix, les actes qui se feraient sans qu'il y ait dans l'âme connaissance amoureuse infuse. Mais *chaque fois que les dons du Saint-Esprit produisent dans l'âme* cette *connaissance amoureuse de Dieu, il y a état mystique*. De divers côtés on nous a fait une remarque qui nous semble juste, c'est que cet état mystique se rencontre passagèrement dans les âmes qui ne sont point élevées à la contemplation, chez certains enfants, par exemple, dans des circonstances graves de la vie où Dieu veut les éclairer et leur accorder des grâces décisives.

claire, nette, indéniable [1] ! C'est donc la même doctrine que celle des auteurs qui expliquent l'état mystique par les dons du Saint-Esprit et enseignent que l'âme, au lieu de s'exciter par les considérations, y reçoit directement de l'Esprit-Saint les lumières et les attraits d'amour.

Nous avons rappelé déjà que sainte Thérèse traite *ex professo* de la distinction entre les contentements, qui sont les consolations et douceurs données aux âmes pieuses non mystiques, et les goûts mystiques, et qu'elle énonce très nettement le même principe de distinction.

Saint François de Sales n'est pas moins explicite. Commentant le passage de l'Écriture : Tes mamelles surpassent le vin, il dit : « Le lait, qui est une viande cordiale et toute d'amour représente *la science et la théologie mystique*, c'est-à-dire le doux savourement (joie d'amour) que l'esprit REÇOIT lorsqu'il médite les perfections de la bonté divine; mais le vin signifie la science ordinaire et ACQUISE, qui se tire à force de spéculations, sous le pressoir de plusieurs arguments et disputes. » (*Amour de Dieu*, v, 2.)

371. Ceci posé, supposons une âme fidèle en qui l'Esprit-Saint ne trouvant pas d'obstacle verse ses dons. Cette âme n'éprouve nullement « la sensation spirituelle de la présence de Dieu » entendue au sens de perception de l'Etre divin, mais elle reçoit de l'Esprit-Saint et une lumière qu'elle n'aurait pu se procurer, qui lui donne de Dieu une haute idée, et un attrait d'amour pour Lui, une complaisance, une suavité et jouissance d'amour que ses réflexions et méditations ne sauraient lui procurer. Cette suavité, « ces goûts ne sont pas comme les contentements » de l'état ascétique, « l'ouvrage de notre industrie, de nos efforts; ils tirent leur principe de l'Esprit-Saint Lui-même, comme l'eau qui jaillit de la source au lieu d'être amenée par les aqueducs des considérations » (Sainte Thérèse). Cette personne ainsi éclairée sur les grandeurs de Dieu ressent un vif dégoût pour les considérations; elle éprouve une extrême répugnance et une souffrance réelle à méditer; si on l'y oblige, il lui arrive comme au petit enfant à qui on retirerait le sein maternel où il puise un lait abondant, et qu'on obligerait à chercher ailleurs avec effort de la nourriture. (*Montée*, II, XII, p. 154.) Elle ne se complaît pas à fixer volontairement son imagination sur des objets profanes; elle trouve un grand bien-être à se trouver seule avec Dieu. Elle a donc TOUTES LES MARQUES QUE SAINT JEAN DE LA CROIX ET SAINTE THÉRÈSE DONNENT COMME LES MARQUES DE L'ÉTAT MYSTIQUE. Cependant, si elle a sur Dieu des idées plus élevées, elle continue de penser à Lui, elle ne Le perçoit pas.

Dès lors qu'une âme, sans posséder ce que les partisans de la théorie nouvelle proclament l'élément essentiel de l'état mystique, constate en elle les éléments indiqués par saint Jean de la Croix, ou, ce qui revient au même, les dons du Saint-Esprit, dans le degré ordinaire, communi-

[1] Voir plus haut le chapitre VI où est exposée sa doctrine. Les partisans de la perception directe de Dieu passent toujours sous silence tous ces textes, qui sont pourtant d'une si grande importance.

quant lumières et amour de Dieu, les descriptions que les Saints font de l'état mystique lui conviennent, et les règles qu'ils tracent pour la voie contemplative, abandon des méthodes de méditation, acceptation douce et paisible des impulsions mystiques, s'imposent à elles.

L'hypothèse de la perception divine est donc, à tout le moins, superflue.

4. *L'hypothèse de la perception de Dieu est insuffisante, ne pouvant s'appliquer à des états qui sont mystiques, de l'aveu de tous.*

372. Aux preuves que nous avons apportées (nº 78 et suiv.) qu'il se rencontre des états mystiques ne comportant pas le sentiment de la présence de Dieu, il n'a jamais été répondu. Ajoutons encore d'autres exemples non moins frappants.

Décrivant l'union demi-extatique (Ve *Dem.*, ch. Ier), sainte Thérèse dépeint l'âme comme tellement saisie par l'opération divine qu'elle se livre tout entière à l'amour. Elle ne sent pas du tout la prétendue « étreinte divine », le soi-disant : « envahissement divin »; elle est si éloignée de percevoir Dieu présent qu'elle ne comprend pas s'Il est présent ou non; elle se contente de se livrer à l'amour. *Quand ceci est passé*, quand cette première opération mystique a cessé, une certitude, telle que seul Dieu a pu l'inspirer, lui *vient* et lui reste : c'est Dieu qui a produit en moi ces effets; Il est en moi et moi en Lui. C'est évidemment l'Esprit-Saint qui par le don d'intelligence lui donne cette conviction, mais elle ne sent pas, elle ne perçoit pas Dieu. Nous sommes fort étonné que ce passage soit l'un des plus souvent cités par les partisans de la perception de Dieu, alors qu'il la condamne si clairement.

Sainte Marguerite-Marie (*Vie et Œuvre*, I, p. 360) a écrit : « Les grâces de mon Dieu me tiennent dans des confusions et vues de moi-même si effroyables et qui me font tant d'horreur que je ne puis comprendre comment on me peut souffrir... il me semble quelquefois que la sainteté de mon Dieu me va exterminer ». Certes, elle n'était pas dans l'état ascétique; elle avait des lumières mystiques fort élevées sur la sainteté de Dieu, et un amour infus qui la crucifiait et la purifiait, bien supérieur à celui qu'elle aurait pu acquérir par ses efforts en méditant sur la sainteté divine. Et elle n'avait pas alors le sentiment de la présence de Dieu; elle-même dit dans un autre passage : « Le Seigneur me cachait sa présence sensible pour me plonger dans les douleurs très rigoureuses de sa sainteté de justice. »

Ailleurs [1] la sainte visitandine fait une description de son oraison mystique : nous l'avons citée plus haut (nº 99). Après avoir raconté comment parfois son esprit semblait, malgré elle, lui échapper pour se perdre dans l'immense grandeur de Dieu, elle-même n'ayant d'autre impression ni mouvement que celui de l'aimer d'un amour qui épuisait ses forces, elle dépeint l'opposition qu'il y avait entre la partie inférieure

[1] Voir sa *Vie*, par M. Hamon, ch. IV, p. 111.

et la partie supérieure, la première ne participant en rien à ce qui se passait dans l'autre et celle-ci, brûlée du désir de s'unir et se perdre dans son Dieu souffrant. Après cette description, sainte Marguerite-Marie ajoute : « Et d'autres fois à l'oraison, mon Dieu me faisant sentir sa divine présence, découvrant à mon âme ses bontés et son amour, liant en même temps toutes mes puissances, je demeure sans Lui pouvoir rien dire pour Lui témoigner mon amour, ce qui m'est un si rude tourment. » Qui donc oserait prétendre que le premier état où la sainte n'éprouvait pas le sentiment de la présence de Dieu, mais un besoin torturant de se jeter et de se perdre en Lui, était un état ascétique, c'est-à-dire par définition un état que l'âme peut se procurer, et le second seul un état mystique?

373. Personne n'osera nier que Dieu puisse ainsi éclairer l'âme, l'écraser de ses lumières, l'affliger d'autant plus qu'Il augmente son amour sans le satisfaire, le tout *sans faire percevoir sa présence*. C'est précisément ce qui se passe dans les épreuves mystiques si souvent décrites par les Saints. Qu'on lise, par exemple, la description de la nuit passive de l'esprit par saint Jean de la Croix (*Nuit*, l. II) : à qui fera-t-on croire que la présence sentie de Dieu, la possession de Dieu soit le fond essentiel de cet état?

Il y a donc des états mystiques où l'on n'a en aucune manière le sentiment de la présence de Dieu. D'un autre côté il y a des états non mystiques où l'on a ce sentiment. Dès lors que la présence de Dieu se manifeste par les effets, comme Dieu produit même dans l'oraison affective certains effets sensibles, on peut, dans cette oraison, être fort touché de la pensée de la présence de Dieu. Sainte Thérèse le déclare formellement : « Il y a une autre oraison *qui précède la première dont j'ai parlé* (le recueillement surnaturel, *premier indice de l'état mystique*) c'est une présence de Dieu qui n'est en aucune manière une vision, mais par laquelle chaque fois qu'on veut prier Dieu même vocalement, on Le trouve ». (Relacion V al P. Rodr. Alv., p. 38.)

5. *La théorie de la perception de l'Être divin est contraire à l'enseignement des théologiens en tant qu'elle suppose que l'âme, dans la contemplation mystique, opère à la manière des purs esprits.*

374. Quand on enseigne que les mystiques perçoivent l'Etre divin, il est très légitime et conforme à une saine logique de conclure que cette connaissance se fait par des facultés purement spirituelles et qu'on peut l'appeler un « mode angélique de connaître » (*Grâces d'or.*, IV, 1, 3, 4; IX, 1). Mais il résulte de là que toute contemplation mystique est angélique.

Pour appuyer sa théorie l'auteur que nous citons en appelle à Suarez (*Grâces d'or.*, IX, 5) et il renvoie au chapitre XIV du livre *De Oratione* du grand mystique et théologien. Or Suarez, dont nous avons résumé la doctrine (*Vie d'union*, nº 370), reconnaît bien comme possible ce genre d'oraison, comme nous-même nous l'avons établi plus haut, mais il affirme que cette oraison angélique est exceptionnelle, que ce serait une témérité de la désirer; et il dit, au contraire, que la contemplation, qui

est, d'après lui, le fruit des dons du Saint-Esprit, ne se fait pas sans le concours du sens interne; il ajoute : *ita docet sanctus Thomas estque* COMMUNIS SENTENTIA.

375. Si l'oraison par concepts purement spirituels à la manière des anges et des âmes séparées est très rare, non moins rares seraient des *impressions* purement spirituelles, agréables ou pénibles, telle que des anges peuvent en ressentir. Seraient-ce ces sortes d'impressions que certains auteurs entendent par sensations spirituelles, ou par contact divin? [1].

Quand nos âmes seront séparées de nos corps, elles seront alors le siège de phénomènes de ce genre, phénomènes tellement différents de ceux que nous éprouvons dans notre condition actuelle que nous ne pouvons nous en faire aucune idée. Aussi les mots que nous employons pour les désigner sont nécessairement impropres. Les esprits se connaissent : on appelle parfois cette connaissance spirituelle vision intellectuelle; le mot est reçu, mais qu'on prenne garde à ne pas se laisser induire en erreur par le mot vision : dans la connaissance intellectuelle il n'y a pas d'image, et nous ne pouvons nullement savoir en quoi consiste cette connaissance qu'un esprit a d'un autre esprit ou même des êtres corporels. Nous disons encore que les esprits se parlent, mais le mot parole est fort impropre : il n'y a aucun son, aucun mot dans le langage angélique, pas même ce mot pensé que nous exprimons intérieurement quand nous nous parlons à nous-même. Nous incarnons en effet l'idée dans un mot, qui est pour nous le signe sensible indispensable; rien de tout cela dans la pensée, dans le langage angéliques. Les esprits peuvent également agir les uns sur les autres, et cette action peut être agréable ou désagréable à subir. Si on veut appeler cette action un toucher par analogie avec l'action produite par un corps sur un autre corps, qu'on se souvienne bien qu'elle ne ressemble pas plus à la sensation du toucher que la vision intellectuelle ne ressemble à notre vue, le langage des esprits à notre langage.

L'élément fondamental et constitutif de l'état mystique serait-il donc une de ces impressions spirituelles produites par un esprit agissant sur un autre esprit? *A priori* rien de plus invraisemblable. Tous ces phénomènes, qui conviennent aux esprits, ne conviennent nullement à l'âme unie au corps; *ils mettent ceux qui les reçoivent en dehors de leur condition d'êtres humains;* aussi, d'après les théologiens, c'est un privilège absolument anormal et qui n'est accordé que très exceptionnelle-

[1] Le toucher est un moyen de connaissance, mais c'est aussi une sensation agréable ou pénible; ainsi les caresses et les coups sont des contacts, mais ils éveillent plutôt l'idée de plaisir et de douleur que celle de connaissance. Les auteurs contemporains qui admettent le contact divin semblent y voir surtout une sensation pleine de douceur; et s'ils y voient un moyen de connaissance, ils le regardent comme distinct de la connaissance intellectuelle, de même que le toucher est distinct de la vue. C'est ainsi du moins qu'ils seront compris.

ment de connaître d'une connaissance purement intellectuelle sans espèces sensibles comme les anges, de converser avec eux et à leur manière; ce serait également un privilège anormal et exceptionnel d'éprouver l'effet produit par un pur esprit sur un autre pur esprit. Si la vision intellectuelle est une faveur qu'on ne doit pas désirer, une faveur à mettre sur le rang des plus grands miracles, la sensation d'un toucher spirituel ainsi entendue serait une faveur tout aussi extraordinaire. Comment donc admettre que ce soit là le fondement de l'état mystique?

Mais surtout des sensations de cette sorte, qui ne produiraient que des jouissances d'un genre particulier, ne rentreraient en aucune façon dans les grâces de lumière et d'amour, produites par les dons du Saint-Esprit, qui sont certainement, d'après l'enseignement unanime des Maîtres, les éléments essentiels de l'état mystique.

6. *La théorie de la perception de l'Être divin est inconnue des plus grands maîtres*

376. Nous avons montré comment les textes que l'on cite des grands Mystiques en faveur de la perception de Dieu ne doivent pas être pris dans ce sens. Nous le disons hautement, nous avons lu et étudié avec soin les plus grands Maîtres de la mystique, nous n'en connaissons pas qui fasse de cette soi-disant perception de Dieu le fond de l'état contemplatif.

Faisant allusion à ce silence des Maîtres le P. Poulain a écrit : « De ce que saint Grégoire le Grand, Denys le Mystique, saint Bernard, Albert le Grand, etc., n'ont pas signalé dans leurs peintures telle circonstance délicate, on ne peut nullement conclure qu'elle n'existe pas. Il y a cent autres choses qu'ils n'ont pas dites. » (*Revue du Clergé français*, 1er juillet 1907.) S'il s'agissait de circonstances secondaires et sans importance, il est évident que le silence de beaucoup d'auteurs ne prouverait rien; mais ce qui n'a pas été signalé serait, d'après celui qui a écrit ces lignes, l'élément fondamental, caractéristique de tout état mystique; comment croire qu'il ait pu être passé sous silence par des Maîtres qui ont donné tant d'admirables descriptions de ces états contemplatifs? Si l'élément primaire, essentiel, caractéristique a été méconnu pendant des siècles, et n'a été révélé qu'à une époque tardive, il faut dire qu'à cette époque il n'y a pas eu seulement progression ou évolution, mais révolution dans la mystique [1].

---

[1] Nous avons toujours déclaré et déclarons encore que nous ne voyons aucune trace d'un changement aussi radical, que nous trouvons, au contraire, la même doctrine chez ces grands Maîtres et chez ceux du XVIe siècle. Cette assertion nous a valu une étrange remarque du P. Poulain (*Grâces d'oraison*, *Bibliogr.* nº 140) : « La méthode de M. Saudreau consiste à citer surtout les auteurs antérieurs à sainte Thérèse.

377. Quant aux Docteurs et aux Saints chez qui l'on prétend trouver cette doctrine, s'ils avaient cru à une faveur aussi étonnante, ils n'auraient pas manqué de s'exprimer clairement sur ce point et nous n'aurions pas lieu de discuter sur le sens des quelques phrases que l'on allègue; ils auraient, eux aussi, donné cette perception comme la *marque distinctive* des états mystiques, car, il faut le reconnaître, elle les séparerait nettement et profondément de tous les états antérieurs. Or, tout au contraire, ils donnent de l'état mystique des marques toutes différentes [1]. Ces marques sont classiques; jusqu'à ces dernières années, elles étaient données par les auteurs mystiques, à la suite surtout de saint Jean de la Croix, comme le vrai signe de la contemplation; si on leur substitue une marque toute nouvelle, n'est-ce pas parce que l'on n'a plus la même idée de la contemplation mystique?

378. De plus, quand les Maîtres parlent du sentiment de la présence de Dieu, ils ne soufflent mot de cette perception. Nous l'avons montré plus haut. Qu'on lise encore les chapitres VII, IX, X, XI du livre VI du *Traité de l'Amour de Dieu*, on verra combien de fois saint François de Sales explique par les effets produits par Dieu le sentiment que l'on a de sa présence. Si la théorie de la perception de Dieu était vraie, il faudrait plaindre saint François de Sales d'avoir si mal compris et si mal expliqué ce sentiment et de n'avoir rien soupçonné de ce qui serait l'essentiel et la base fondamentale des états qu'il décrivait! Il faudrait plaindre saint Jean de la Croix d'avoir donné six fois la définition de l'état mystique en omettant toujours l'élément fondamental, d'avoir négligé, là où il voulait donner les signes distinctifs de cet état mystique (*Montée*, II, 11, p. 150), la seule marque caractéristique et d'avoir donné des signes qui ne s'appliqueraient pas toujours à cet état [2] ! Il faudrait plaindre sainte

---

Comme ils n'indiquent pas, entre les états d'oraison, de lignes de démarcation bien nettes, il veut qu'on s'en tienne à ce système, et regarde comme une décadence la tendance des modernes à être plus précis » ! ! Il nous semble cependant avoir fait dans nos divers ouvrages à sainte Thérèse et à ceux qui l'ont suivie, saint Jean de la Croix, Suarez, etc. une part assez large, de *beaucoup plus large* qu'aux auteurs plus anciens; il nous semble aussi que nous n'avons jamais eu horreur de la précision dans la doctrine.

[1] Le P. Poulain (VI, 19 *bis*) voulant prouver la supériorité de la doctrine, qui donne la perception de Dieu comme marque distinctive, a demandé ironiquement si, pour s'assurer qu'une âme était dans l'état mystique, on devait lui poser cette question : opérez-vous par les dons du Saint-Esprit, et par quel don? Mais les marques données par les Maîtres permettent précisément de constater que le mode d'opération de la grâce a changé, que les dons du Saint-Esprit, qui existaient bien à l'état d'*habitus*, mais qui ne produisaient que des actes passagers, maintenant s'exercent fréquemment et produisent un genre nouveau d'oraison.

[2] Les signes qu'il donne conviennent, en effet, tout aussi bien à

Thérèse qui, voulant faire bien comprendre à ses Filles quelle était la différence entre les goûts mystiques et les contentements non mystiques, n'aurait pas même songé à la différence capitale. Il faudrait la plaindre d'avoir tant insisté sur d'autres éléments qui ne seraient que secondaires, comme l'amour infus, les lumières infuses, les joies d'amour versées spontanément dans l'âme, sans donner l'élément fondamental; d'avoir expliqué si formellement par ces effets le sentiment de la présence de Dieu, de n'avoir dit nulle part que Dieu est véritablement perçu dans l'état contemplatif; d'avoir dit, au contraire, après avoir parlé de cette certitude donnée à l'âme qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle : « Comment pouvons-nous avoir une si grande certitude *de ce que nous ne voyons pas? Je n'en sais rien*, c'est œuvre de Dieu [1]. » Si l'âme avait vu ou touché Dieu, il n'y aurait rien d'étonnant qu'elle en eût la certitude et la Sainte ne serait pas embarrassée pour l'expliquer.

7. *La théorie de la perception de Dieu est contredite par l'expérience*

379. Ce point ne peut se prouver par des raisonnements, et il n'est pas possible d'apporter des preuves directes. Mais nous faisons appel aux directeurs expérimentés. Tous ceux que nous avons consultés sur ce point ont été de notre avis. Nous avons rencontré nous-mêmes un *très grand nombre* d'âmes mystiques, quelques-unes à des degrés fort avancés, nous en avons connu même dans l'état angélique; nous n'en avons jamais rencontrée qui ait eu la perception directe de Dieu.

Si, comme on l'affirme, tous ceux qui sont dans les états mystiques, même la quiétude, percevaient Dieu, comme, d'après l'explication donnée, ils opéreraient *à l'aide de sens spirituels*, sans le concours du cerveau, le sommeil n'y apporterait aucun obstacle et ils feraient l'oraison en dormant. Or l'expérience prouve qu'il n'en est ainsi que pour les âmes très rares qui sont élevées à l'état angélique.

---

l'oraison de sainte Jeanne de Chantal et des premières Visitandines, que l'on appelle de simplicité ou de simple regard, et que l'on proclame non mystique.

[1] Ve *Demeure*, I, 9. *Como lo que no vimos, se nos queda con esa certidumbre? Eso no lo sé yo, son obras suyas.* Ces paroles s'expliquent d'elles-mêmes si l'on admet — comme l'explique ailleurs sainte Thérèse — que c'est par infusion et par conséquent d'une manière mystérieuse qu'entre dans l'âme cette conviction : Dieu est en moi, c'est lui qui opère en moi ce que je ressens.

APPENDICE III[1]

Motifs très divers et non fondés que l'on invoque pour distinguer la contemplation acquise ou active de la contemplation infuse ou passive.

380. On a vu déjà par les exemples donnés que les auteurs qui parlent de contemplation acquise et infuse, active et passive sont loin d'être d'accord sur le sens qu'ils donnent à ces mots[2]. Les uns, qui appellent contemplation infuse tout ce que nous appelons contemplation surnaturelle, soit l'ordinaire, soit l'extraordinaire, désignent par les termes de contemplation active ou acquise, l'oraison affective, où le raisonnement cesse souvent pour faire place à la demande et à toutes sortes de protestations d'amour[3]. Ainsi, saint Alphonse décrit sous le nom de *Oratio otii contemplativi*, une oraison affective (v. *Degrés* t. I, nº 272).

---

[1] Cet appendice faisait partie d'abord des *Degrés de la Vie spirituelle*, 1re et 2e édition. Voulant exclure de cet ouvrage toute discussion doctrinale, nous l'avons supprimé et transporté ici, où il sera mieux à sa place.

[2] Le P. Vicente de Peralta, qui a tant étudié les auteurs mystiques, fait cette remarque : « Des nombreux auteurs qui, depuis le XVIIe siècle, admettent une contemplation acquise, je n'en ai pas pour ainsi dire trouvé deux qui l'expliquent de la même manière. » (*Estudios franciscanos*, 1919, p. 289.)

[3] Quand les auteurs mystiques montrent la contemplation comme le terme auquel doit aboutir la vie spirituelle, serait-ce seulement l'oraison affective qu'ils auraient en vue? Ceux qui conservent encore de la défiance à l'égard des voies mystiques voudraient peut-être le croire; mais ce serait une grande méprise. Les docteurs entendent certainement par le mot contemplation une oraison d'un genre supérieur à l'oraison affective. Sainte Thérèse décrit bien cette dernière (V. *supra*, nº 108); or ce n'est point cette oraison qu'elle présente à ses Filles comme devant être l'objet de leurs aspirations et le fruit de leur générosité, mais bien la contemplation mystique. De même, saint Jean de la Croix décrit l'oraison affective (*Nuit obsc.* I, 1 et passim); il la présente comme une oraison de transition, qui est encore une méditation à la fois suave et ardente, très distincte de la contemplation; et il a dit : « La méditation doit aboutir à la contemplation comme à sa fin. » (*Max.* 276) Le P. Lallemant, le P. Surin, appellent par son nom l'oraison affective, le Vén. P. Libermann en a fait tout un traité; eux aussi veulent conduire les âmes jusqu'à la contemplation : « L'oraison d'affection, a écrit le Vén. Libermann, n'est pas un état permanent; ce n'est qu'un chemin pour arriver à la contemplation, si l'âme est fidèle ».

381. Nous avons dit qu'au début du XVIIe siècle, un auteur carme enseignait que l'oraison contemplative décrite par saint Jean de la Croix, était une contemplation selon le mode humain et les oraisons contemplatives décrites par sainte Thérèse, une contemplation au-dessus du mode humain. D'autres auteurs carmes de nos jours, qui s'appuient sur des auteurs de leur Ordre du XVIIe siècle, reconnaissent avec raison que c'est le même genre de contemplation que décrivent saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, mais ils appellent acquise cette contemplation, et ils réservent le nom de contemplation infuse aux modes extraordinaires, comme l'extase, dans lesquels l'âme voit tomber sur elle les grâçes contemplatives, comme le jardinier voit tomber la pluie du ciel. « Aussi longtemps, disent-ils, qu'on voit le sujet déployer quelque activité, on est dans la contemplation acquise. » (*Etudes carmélitaines*, avril 1920.) Ces auteurs ont tout à fait raison de ne pas vouloir ajouter une espèce nouvelle d'oraison à celles qu'ont si bien décrites sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Sainte Thérèse, pour distinguer les différentes oraisons a pris pour symboles les divers modes d'arrosage et elle n'admet aucun mode intermédiaire entre le premier mode où l'on tire l'eau du puits à force de bras, ce qui représente l'oraison de discours, et le second, où l'eau, grâce à la noria, arrive bien plus abondante, alors qu'il y a beaucoup moins de travail, ce qui représente, d'après elle, l'oraison surnaturelle de quiétude. Ils ont aussi raison de penser qu'il n'y a pas à glisser aucune oraison intermédiaire entre les deux genres d'oraison dont parle saint Jean de la Croix (*Montée*, l. II; *Vive flamme*, str. III, v. 3 et passim) savoir l'oraison de discours, méditative ou affective, et cette oraison contemplative dans laquelle le saint déclare qu'il est téméraire d'entrer si on ne constate pas en soi les signes de la présence des grâces mystiques. Ils méritent encore d'être loués de ce qu'ils réprouvent l'erreur de ceux qui n'admettent pas d'intermédiaire entre la méditation et la contemplation *extraordinaire* et de ce qu'ils montrent très bien combien il importe de viser à cette oraison contemplative, si recommandée par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Mais appeler acquise cette oraison contemplative, affirmer que l'âme peut, « moyennant l'habitude de la foi, l'atteindre par ses efforts personnels, par son propre travail », c'est une doctrine à laquelle nous ne pouvons souscrire : nous avons dit pourquoi (n°s 35 et 51) et nous avons donné les paroles vraiment décisives de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, paroles que nous regrettons de voir passées sous silence par l'auteur qui nous combat.

382. Le cardinal Brancati de Lauræa, dont la doctrine a été résumée par Benoît XIV (*De canonizatione sanctorum*), qui a été suivi par un grand nombre d'auteurs, donne de la contemplation infuse [1] une

[1] Les caractères qu'il assigne à la contemplation acquise conviennent, les uns, à l'oraison affective, les autres, à la contemplation ordinaire. De là, sans doute, la contradiction étonnante que l'on rencontre chez ce savant auteur. Dans un endroit (opusc. III, ch. XI), il assure que la

définition qui convient à toute contemplation surnaturelle, mais ensuite il lui attribue, d'une manière générale, des propriétés qui n'appartiennent qu'à la contemplation extraordinaire : ainsi, il l'assimile aux fiançailles mystiques, il déclare que l'extase y est fréquente... Ce n'est plus là la quiétude de sainte Thérèse et de saint François de Sales, ni la contemplation de saint Pierre d'Alcantara et de saint Jean de la Croix.

383. D'autres, enfin, veulent partager en deux espèces de contemplation l'infuse et l'active, ce que nous avons appelé la contemplation surnaturelle ordinaire : il y aurait même, d'après plusieurs, deux quiétudes: la quiétude active et la quiétude passive [1]. Mais alors, comment les distinguera-t-on? C'est que la première, disent-ils [2], s'acquiert par le travail de l'âme déjà recueillie; l'autre est accordée par un pur don de Dieu, subitement, même en dehors de l'oraison; c'est à elle qu'il faudrait réserver le nom de surnaturelle.

Il est certain que les divers modes de contemplation dont nous avons parlé — ceci est plus facile à constater pour la contemplation sensible — sont parfois donnés à l'âme sans travail de sa part, et au moment où elle y pense le moins, et d'autres fois ne lui sont donnés qu'après une certaine préparation, quand elle s'est déjà recueillie. Mais ceci *ne change en rien la nature de cette grâce*, c'est, au fond, la même contemplation, et les personnes qui ont l'expérience de ces états contemplatifs n'y mettent pas de différence.

Ce serait donc, à notre avis, une très grosse erreur de prétendre que la contemplation surnaturelle vient toujours subitement, et que la préparation, le travail de l'âme ne la favorise jamais en rien. Les saints et les docteurs aiment à rappeler et à commenter le fameux texte de Denys indiquant comment l'âme doit se disposer à entrer dans l'union mystique; ils regardent comme une exception, sur laquelle il ne faut pas compter, l'invasion subite et inattendue de l'opération divine. C'est aussi la doctrine très nette de sainte Thérèse. Si, à diverses reprises, elle appelle l'oraison de quiétude une oraison surnaturelle, c'est-à-dire, comme elle l'explique elle-même, une oraison que l'âme, malgré tous ses efforts, serait incapable de se procurer, elle reconnaît cependant (*Relacion* v. p. 31) que l'on doit « s'y disposer » d'une certaine façon. et dans sa *Vie* elle s'exprime ainsi : « Ayant parlé de cette manière pénible d'arroser le jardin en tirant l'eau du puits à force de bras —

---

contemplation acquise ne requiert aucun don du Saint-Esprit. Plus loin (opusc. V, ch. II), il établit longuement que la contemplation acquise ne s'opère pas sans un secours extraordinaire et sans les dons d'intelligence et de sagesse. Plus tard, enfin, il revient à diverses reprises (opusc. VII, ch. III et V) à sa première assertion.

[1] Quelques-uns vont même plus loin : ils reconnaissent deux oraisons d'union : l'oraison d'union active et l'oraison d'union passive. Ainsi Meynard *Traité de la Vie intérieure.*

[2] Voir Scaramelli *Dirett. mistico*, trat. II, cap. VII, n° 72.

c'est la méditation discursive qu'elle a dépeinte sous cette comparaison; — je parlerai maintenant de l'autre mode d'arrosage établi par le maître du jardin. Il consiste à tirer l'eau à l'aide d'un manège et à la faire couler par des canaux, ce qui en donne beaucoup plus avec beaucoup moins d'efforts, et ce qui permet de se reposer par intervalles. Je comparerai cette seconde manière à l'oraison appelée de quiétude, dont je veux traiter maintenant. Ici, l'âme commence à entrer dans un recueillement qui est *surnaturel; car elle ne pourrait l'acquérir par elle-même, quelques efforts qu'elle fasse.* Il est vrai qu'elle s'est fatiguée quelque temps *en faisant tourner le manège et en remplissant les conduits,* c'est-à-dire *en travaillant avec l'entendement.* Mais ici l'eau est plus à fleur de terre; aussi l'âme se fatigue-t-elle beaucoup moins qu'en la tirant du fond d'un puits. » (*Vie*, ch. XIV, p. 101.)

Si la contemplation surnaturelle était essentiellement un envahissement brusque et violent de la grâce, sainte Thérèse ne l'eut certainement pas appelée l'oraison de repos. De plus elle n'eut pas déploré l'erreur des âmes qui s'écartent des voies mystiques, ni la maladresse des directeurs qui les en font sortir.

Ceux qui sont familiarisés avec saint Jean de la Croix savent qu'il est loin de présenter la contemplation surnaturelle comme une oraison violente et imprévue; tout au contraire, il la montre s'insinuant dans l'âme comme insensiblement, si bien qu'on la reconnaît d'abord non pas à son impétuosité, mais au dégoût de la méditation, à la paix tranquille, au sentiment de repos qui peu à peu se répand dans l'âme quand celle-ci se borne à se tenir amoureusement attentive à Dieu. Il dit des âmes très avancées dans ces voies contemplatives qu'elles ressentent d'ordinaire l'union amoureuse, dès *qu'elles se mettent en la présence de Dieu.* « Souvent, dit-il, Dieu met en elles cette connaissance amoureuse sans le moyen des actes (de la méditation), du moins *sans qu'un grand nombre de ces actes aient précédé.* » (*Montée*, II, XII, p. 134.) La contemplation mystique n'est donc point, à ses yeux, une oraison extraordinaire, purement passive et saisissant toujours l'âme à l'improviste. Du reste ses reproches si véhéments aux directeurs qui retiennent les âmes dans la méditation ne se comprendraient pas si les grâces mystiques étaient essentiellement brusques et impérieuses.

384. Citons encore une belle page de saint Pierre d'Alcantara qui prouvera aussi que la contemplation mystique n'envahit pas l'âme à l'improviste :

« Le dernier et principal avis, dit ce saint auteur, est que nous devons nous exercer à joindre ensemble la méditation et la contemplation en faisant de l'une une échelle pour monter jusqu'à l'autre. Il sera donc bon de savoir que l'exercice de la méditation consiste dans la considération attentive et réfléchie des choses divines et à passer des unes aux autres pour leur faire produire dans notre cœur des mouvements et des sentiments affectueux; à peu près comme lorsqu'on frappe un caillou avec le briquet, on en tire des étincelles, tandis que, pour la contemplation, il faut déjà avoir tiré ces étincelles; j'entends qu'il faut être sous l'impression de ces mouvements et de ces tendres sentiments, se tenir en repos et en silence dans leur jouissance, sans faire usage de l'esprit pour raisonner et pour chercher la vérité que l'on contemple d'une simple vue...

« Il faut donc dire, avec tous les Maîtres de la vie spirituelle que, de même qu'après avoir atteint la fin, on cesse de faire usage des moyens, qu'après être entré au port, on cesse le travail de la navigation, de même quand celui qui médite est parvenu au repos et au goût de la contemplation, il doit laisser les pieuses mais laborieuses recherches de la méditation et, content d'une vue simple et d'un souvenir de Dieu, comme s'il Le voyait présent, jouir du sentiment de sa présence, selon qu'il lui est accordé, qu'il soit d'amour, d'admiration, de joie ou de tout autre nature. La raison de ce conseil, c'est que la fin de tout travail consistant dans l'amour et dans les affections de la volonté, et non dans la spéculation de l'entendement, lorsque la volonté est déjà prise et possédée de cette affection, nous devons écarter tous les raisonnements et toutes les recherches de l'esprit, autant qu'il nous est possible, afin que notre âme emploie à cet amour toutes ses forces et que les actes des autres puissances ne viennent pas la distraire. Voici, à ce sujet, le conseil d'un docteur : dès qu'on a le cœur enflammé de l'amour de Dieu, on doit aussitôt abandonner les pensées et les raisonnements de l'esprit, quelque élevés qu'ils soient, non parce qu'ils sont mauvais, mais parce qu'ils sont un obstacle à un bien plus grand. Cela veut dire qu'il faut cesser le mouvement, quand on est arrivé au terme, et laisser la méditation pour l'amour de la contemplation. C'est ce que l'on peut faire, en particulier vers la fin de l'exercice, après la demande de l'amour de Dieu, parce qu'alors on peut supposer que *le travail et la méditation qui vient de finir ont dû produire quelque affection et quelque sentiment pour Dieu.* Il faut alors renoncer à toutes les images qui se sont présentées à l'imagination, détendre l'esprit, débarrasser la mémoire et la fixer en Notre-Seigneur, considérant que l'on est en sa présence, sans toutefois *rien envisager de particulier relativement à Dieu*, se contentant de la connaissance qu'on a de Lui par la foi » — c'est bien là la connaissance générale et amoureuse de saint Jean de la Croix — « et appliquer sur Lui le cœur et la volonté; c'est le seul moyen de s'embraser du divin amour, et c'est en cela que consiste le fruit de la méditation. Ce que l'entendement peut connaître de Dieu n'est presque rien, mais le cœur peut l'aimer beaucoup. Il faut s'enfermer au milieu de soi-même, dans le fond de son âme où est l'image de Dieu, et là Lui être attentif, comme celui qui en écoute un autre qui lui parle du haut d'une haute tour, ou comme si on l'avait dans son cœur, ou comme si dans le monde entier il n'y avait que soi-même et Dieu seul. Or, ce n'est pas seulement à la *fin de l'exercice mais encore au milieu*, mais en tout autre endroit que nous devons prendre ce sommeil spirituel où l'entendement est endormi par la volonté. *Lorsqu'il vient*, nous devons faire une pause et jouir de ce *bienfait*, puis retourner à notre travail lorsque nous n'avons plus rien à digérer ni à goûter de cet aliment. Ce que l'âme éprouve alors, la joie qu'elle trouve dans la lumière et le *rassasiement de la paix ne sauraient s'exprimer par des paroles*. C'est là qu'est la paix *qui surpasse tout sentiment et toute la félicité* dont on peut jouir en cette vie ». Le Saint désigne évidemment par ces paroles ce que sainte Thérèse appelle les *goûts divins* de la quiétude.

« *Il en est qui sont si épris de l'amour de Dieu qu'à peine ont-ils commencé à penser à Lui que le souvenir de son doux nom leur enflamme les*

entrailles. Ceux-là n'ont pas plus besoin pour l'aimer de discourir et de raisonner que la mère ou l'épouse pour se réjouir du souvenir de son fils ou de son époux lorsque quelqu'un lui en parle, etc. »

Le saint auteur ne distingue pas deux espèces de contemplation. La contemplation dont il parle est celle qui apporte à l'âme les délices de l'amour divin, et la description qu'il en fait répond bien à ce que nous enseignent tous les autres Maîtres. Or, d'après lui cette contemplation vient à l'âme, tantôt à la suite d'une longue méditation, tantôt plus promptement, et même assez souvent, surtout chez les âmes plus parfaites, sans préambule et au simple souvenir de Dieu.

Il y a plus : sainte Thérèse avait enseigné que, lors même que l'âme éprouve le recueillement surnaturel, on ne doit pas abandonner les considérations pour se tenir dans le repos devant Dieu; il faut attendre, disait-elle, que l'on soit favorisé de la quiétude. Comme plusieurs lui opposaient le passage de saint Pierre d'Alcantara que nous venons de citer, elle répondit qu'elle y voyait, au contraire, la confirmation de sa doctrine. « Ayant lu le livre, nous trouvâmes que l'homme de Dieu disait absolument la même chose que moi. Il l'exprime, il est vrai, en d'autres termes, mais il est clair, par ce qu'il dit, que l'âme ne doit arrêter le discours de l'entendement, que lorsque Dieu, l'élevant à une oraison plus haute, la tient unie à Lui par l'amour. » (IVe *Demeure*, ch. III).

Tout acquise qu'elle paraisse, cette contemplation dont parle saint Pierre d'Alcantara, est donc bien, au jugement de sainte Thérèse elle-même, ce que cette Sainte appelait l'oraison surnaturelle de quiétude.

385. Voilà pourquoi nous ne croyons pas dans le vrai ceux qui disent : la contemplation ou quiétude infuse est celle qui saisit l'âme subitement, sans aucun travail de sa part; la contemplation ou quiétude acquise est celle que l'âme obtient par la méditation ou au moins par le recueillement.

Dès lors qu'il y a vraiment quiétude, la méditation ou le simple recueillement ont pu la favoriser, non la produire; elle reste toujours un don de Dieu plus qu'un résultat de l'activité humaine. Il n'en est pas de même pour les sentiments amoureux qui sont un effet de nos considérations; mais ceux-ci appartiennent à l'oraison affective. Donc, que la contemplation soit soudaine et imprévue, ou qu'elle se fasse au contraire sentir à l'âme qui s'est mise en présence de Dieu, ce sont là des modes purement accidentels de la même oraison, et il n'y a pas là de fondement pour établir une différence spécifique.

Il en est de la contemplation comme des inspirations secrètes de la grâce, bons désirs, pieuses pensées : qu'elles surprennent l'âme pendant qu'elle est occupée de soins tout différents, ou qu'elles lui arrivent dans un moment où elle s'adonne au recueillement et à la prière, cela n'en change ni le caractère ni la nature[1].

---

[1] Nous croyions cette opinion de Scaramelli abandonnée de nos jours, mais n'est-ce point elle que nous retrouvons chez un savant auteur contemporain? « En mystique, dit M. Pourrat (*Spirit. chrét.*, p. VI),

386. Vaut-il mieux dire, avec certains auteurs, que la contemplation active est celle où l'âme garde sa liberté et son mérite, et la contemplation passive, celle qui enlève la puissance de produire des actes libres et méritoires?

Ceci encore nous paraît contredire l'enseignement des maîtres. Théologiens et auteurs mystiques s'accordent très généralement à dire que les actes opérés dans la contemplation sont très désintéressés, très dégagés des impuretés de la nature, et à cause de cela fort méritoires. Suarez, traitant la question *ex professo*, enseigne sans hésiter que, même dans l'extase, l'âme demeure libre, et il donne des arguments qui paraissent irréfutables. (Cf. Saint Thomas, 2, 2, q. 24, a. II, c.)

Il n'en est pas de la contemplation, même extraordinaire, comme de la vision béatifique, où la vue du bien *absolu* nécessite l'âme à l'amour et lui enlève la possibilité du mérite [1].

Et, quand bien même on admettrait que dans les degrés supérieurs de l'oraison contemplative, dans l'extase, le ravissement, l'âme, qui déjà n'est pas libre de se dérober à ces opérations divines, n'est pas libre non plus, une fois ravie, d'exercer à son gré des actes intérieurs de foi et de charité, et qu'elle donne *fatalement* son consentement aux sollitations de la grâce, du moins pour les degrés ordinaires, pour la contemplation telle que la décrivent le P. Balthazar Alvarez, saint Pierre d'Alcantara, saint Jean de la Croix, on ne peut raisonnablement le soutenir.

387. On invoque encore comme marque de la contemplation passive

---

c'est Dieu qui envahit *soudainement* et *impétueusement* l'âme sans que celle-ci ait à déployer son activité autrement que pour recevoir et goûter le don divin » (Voir encore p. 207.) Aussitôt après avoir donné cette définition, M. Pourrat, visant évidemment et nous et ceux très nombreux qui pensent comme nous, déclare ne pas admettre la doctrine de ceux qui « enseignent que tout fidèle travaillant sérieusement à sa perfection est appelé à l'union mystique ». Mais ceux dont M. Pourrat rejette la doctrine *n'entendent point comme lui l'union mystique*. Si nous en avions une conception aussi restreinte que celle qu'il donne, aucun de nous ne dirait qu'elle est l'aboutissement normal de la vie spirituelle. Nous sommes confirmés encore dans cette pensée que les conceptions de cet auteur sont très différentes des nôtres en voyant M. Pourrat (p. 47) donner comme caractéristique de l'union mystique le sentiment de la présence de Dieu, dire que dans les périodes de désolation par lesquelles passent les contemplatifs l'état mystique n'existe plus, et enfin conseiller à son lecteur les pages dans lesquelles le P. Poulain expose une théorie que nous repoussons de toutes nos forces.

[1] C'est du reste, on peut le dire, l'enseignement commun : les Pères, saint Thomas, Benoît XIV, etc., s'accordent sur ce point. V. P. Meynard. *Traité de la vie intérieure*, t. II, nº 239; Suarez, *De dev. et orat. ment*, ch. XIX et ch. XX, nº 8.

ou infuse, par opposition à l'active ou acquise, l'impuissance de méditer et de produire des actes discursifs.

Cette impuissance de méditer existe ordinairement dans la contemplation ordinaire, mais à des degrés bien divers. « Dès que l'âme (contemplative) se met en présence de Dieu, elle se met dans l'exercice d'une connaissance confuse, amoureuse, pacifiée et tranquille, et elle boit la sagesse, l'amour et la saveur. C'est la raison pour laquelle l'âme éprouve beaucoup de peine et d'amertume quand, étant dans ce repos, on veut la faire méditer et revenir au travail des connaissances particulières. Il lui arrive, comme au petit enfant à qui on retirerait le sein maternel, où il puise un lait abondant et qu'on obligerait à chercher avec effort sa nourriture accoutumée. De même celui qui, après avoir ôté l'écorce d'un fruit, en savoure la substance, éprouve de l'ennui si on lui enlève le fruit qu'il avait déjà entre les mains, pour l'obliger à revenir à l'écorce » (*Montée du Carmel*, II, XII, p. 154.)

« Il est des âmes, dit de son côté sainte Thérèse, — et nombreuses sont celles qui m'ont fait cette confidence — qui ayant été élevées par le Seigneur à la contemplation parfaite, voudraient toujours s'y tenir, mais cela ne se peut. A la vérité, après avoir joui de cette faveur divine, elles ne peuvent plus méditer comme auparavant...

« Voici, je pense, quelle en est la cause; comme la méditation ne tend qu'à chercher Dieu, une fois qu'on l'a trouvé, et qu'on a pris l'habitude de ne Le rechercher que par l'opération de la volonté (par les actes d'amour), on ne veut plus se fatiguer à faire agir l'entendement. Il me semble aussi que, la volonté, cette généreuse puissance, n'aime pas, quand elle se sent enflammée, embrasée d'amour, à se servir de l'entendement...

« L'âme qui a été élevée à l'oraison surnaturelle et à la contemplation parfaite comprend les mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur d'une manière plus parfaite; l'entendement les conçoit si clairement, et ils sont si bien gravés dans la mémoire, qu'une simple vue du Sauveur prosterné au jardin des Olives, couvert de cette épouvantable sueur de sang, suffit à cette âme, je ne dis pas pendant une heure, mais pendant des jours. *D'un seul regard*, elle voit quel est Celui qui se trouve en cet état, combien nous sommes ingrats de ne pas mieux reconnaître tant de douleurs. Aussitôt la volonté, quoique *sans tendresse sensible*, conçoit d'ardents désirs de témoigner de quelque manière sa reconnaissance pour un tel bienfait, de souffrir quelque peu pour Celui qui a tant souffert pour nous, et d'autres sentiments de ce genre naissent dans l'âme et occupent la mémoire et l'entendement. Voilà, me semble-t-il, la raison pour laquelle cette âme ne peut s'arrêter à discourir sur la passion. » (VIe *Demeure*, ch. VII, p. 148, 151.)

Cette impuissance de méditer se fait donc déjà sentir alors même que la quiétude est encore bien faible, — au début de la vie contemplative — elle se fait même sentir, comme le témoigne sainte Thérèse, en dehors de l'oraison, avant que la quiétude ait agi sur l'âme; à plus forte raison, si la quiétude est plus intense, l'impuissance de méditer grandira et, si l'âme se sent inondée des délices parfois si vives de la contemplation, cette impuissance sera insurmontable.

Ajoutons que les dons du Saint-Esprit, qui ne dépendent pas de

l'activité humaine, peuvent appliquer l'entendement à une vérité dont elle aura peine à se détourner; par exemple l'âme, vivement frappée de la présence de Notre-Seigneur dans son cœur ou sur l'autel, sentira non seulement de la répugnance, mais comme un obstacle palpable à considérer tel ou tel autre mystère de notre foi.

Cette impuissance, qu'il faut bien se garder d'exagérer, est donc un effet naturel de toute action contemplative.

388. Bossuet, dans son premier ouvrage sur ces questions délicates, faisait de cette impuissance la note essentielle et caractéristique de l'état passif. Il en donnait, du reste, une idée excessive et fausse, car il l'attribuait à une action spéciale de Dieu enchaînant les puissances de l'âme pour les empêcher d'agir, et il assurait que les facultés étant ainsi liées par Dieu lui-même, le pouvoir de faire des actes discursifs « manque tout à fait ». Cette action miraculeuse peut se trouver dans la contemplation extraordinaire, par exemple dans les ravissements; elle n'existe pas dans la contemplation ordinaire ou quiétude. Mais Bossuet ne distinguait pas, et, par une confusion qui dépare quelque peu son beau traité sur les états d'oraison, il englobait, sous le même titre d'oraisons passives, avec les extases et les ravissements, la contemplation surnaturelle de quiétude de sainte Thérèse et l'oraison de simple présence et de simple remise en Dieu, de saint François de Sales.

C'est, croyons-nous, parce qu'il se faisait cette idée inexacte de la contemplation surnaturelle que, dans le même ouvrage (l. IX) il émet cette assertion étonnante, que saint François de Sales connaissait seulement par ouï-dire l'oraison de quiétude [1]; et cette autre affirmation non moins étrange et qui fut si vivement relevée par Fénelon, que « dans les plus grands Saints de l'antiquité, on ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état passif ». (*Ibid.* l. VII.)

Toujours préoccupé de ce caractère extraordinaire, qu'il voulait voir dans la quiétude, Bossuet (*Ibid*, l. IX) appliquait à cette oraison ce passage de sainte Thérèse : « Quant à ce qui est de mériter davantage, cela ne dépend point de ces sortes de grâces, puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu, et d'autres qui ne sont pas saintes qui en ont reçu ». (VIe *Demeure*, ch. IX.) Dans l'esprit de l'illustre évêque, la quiétude était donc une de ces grâces *gratis datæ* qui

[1] Les raisons qu'il donne de cette affirmation sont étranges. Il les tire de la lettre du 11 mars 1610. Dans cette lettre le saint Évêque recommandait à Mme de Chantal, qui était encore dans le monde, d'apprendre le plus qu'elle pourrait les règles de l'oraison d'une bonne Mère prieure du Carmel, qui l'avait instruite sur ce sujet. Donc, conclut Bossuet, il n'avait pas l'expérience de la quiétude puisqu'il faisait « consulter sur ce sujet une sainte religieuse » ! Saint François de Sales ajoutait qu'il n'était pas d'avis d'établir comme une règle qu'on dût dans l'oraison supprimer toute préparation. « Quoique deux ou trois fois, ajoute-t-il, l'été passé, m'étant mis en la présence de Dieu *sans préparation* ni sans dessein, je me trouvais *extrêmement bien*... avec

ne concourent qu'indirectement à la sanctification des âmes [1]. Or, les paroles de sainte Thérèse, sur lesquelles il s'appuie, ne visent nullement la quiétude, mais les apparitions de Notre-Seigneur.

Fénelon sur ce point répondait très justement à Bossuet : Si la contemplation surnaturelle emporte ainsi la suspension des puissances, si, dans ce genre d'oraison on est de la sorte complètement passif, il est impossible de se dérober. Mais alors, pourquoi donc saint Jean de la Croix recommande-t-il si souvent et si instamment de ne pas se mettre en peine de discourir? Pourquoi assure-t-il qu'il y a beaucoup de directeurs qui, en obligeant les âmes à la méditation et en les retirant par là même de la quiétude où Dieu les avait mises, leur nuisent grandement ? Fénelon aurait pu ajouter : Pourquoi sainte Thérèse fait-elle les mêmes recommandations et pourquoi affirme-t-elle que nombre d'âmes perdent l'oraison de quiétude pour se mettre trop en peine des prières vocales ?

Mais remarquons, pour être juste, que dans ses derniers écrits, et spécialement dans ses lettres de direction et opuscules de piété, l'illustre évêque de Meaux parle de la contemplation, de l'oraison de simple présence de Dieu, comme saint Jean de la Croix et sainte Thérèse.

389. Sans exagérer, comme le fait Bossuet, cette impuissance de méditer que produisent ordinairement les grâces contemplatives, un auteur contemporain, qui a traité en vrai connaisseur et en homme expérimenté les questions mystiques, Dom Vital Lehodey dans son livre : *Les Voies de l'oraison mentale*, signale ce fait que certaines âmes qui se contentent fort bien d'une oraison très simple et sans raisonnement n'ont pas de répugnance à la méditation, et il en conclut qu'elles sont dans une contemplation acquise. Cette contemplation acquise, dit-il,

---

une seule, très simple et continuelle affection d'un *amour presque imperceptible* mais *très doux*,.. si est-ce que je n'osai démarcher du grand chemin pour réduire cela en ordinaire. » De ce passage où est si bien décrite la quiétude, Bossuet conclut que le saint Évêque n'était pas sorti de la méditation méthodique ! ! Il donne une autre raison tout aussi stupéfiante que nous avons réfutée plus haut (nº 142). La vérité est que saint François de Sales fut de très bonne heure dans l'état mystique. Étudiant à Paris, vers l'âge de vingt ans, il faisait chaque jour de longues oraisons et il eût voulu passer les journées entières au pied des autels, toutes les choses du monde ne lui inspirant que dégoût. Les résolutions qu'il prit pendant qu'il étudiait la théologie à Padoue, montrent qu'il considérait l'oraison comme un temps de quiétude. (*Vie*, par Hamon, I, p. 75.)

[1] « L'état mystique, avait-il dit plus haut (l. VII), est comme la prophétie ou le don des langues ou des miracles, il ressemble à cette sorte de grâce qu'on nomme gratuitement donnée, *gratia gratis data*... S'il faut encore aller plus avant, nous dirons que l'état mystique consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous sans nous, et où, par conséquent, il n'y a ni ne peut avoir de mérite, etc. » ! ! !

est « la seconde phase de l'oraison affective[1] » (p. 200). Il ajoute : « Dieu commence-t-il à répandre secrètement dans l'âme sa lumière et sa chaleur? *On a peine à comprendre que l'on puisse persévérer sans cela dans une forme d'oraison si peu propre à captiver l'esprit.* Mais cet élément mystique, s'il existe, demeure tellement caché qu'on n'en a pas conscience » (p. 206). Ce qui fait penser au vénérable auteur que l'élément mystique est absent, c'est que la difficulté de méditer est légère. Si elle était plus accentuée, il faudrait sans hésiter reconnaître l'oraison mystique.

Un autre écrivain, lui aussi très sûr et qui parlait d'expérience quand il traitait les questions mystiques, le P. Lamballe († 1914) dans son livre *La Contemplation* (p. 98) tout en reconnaissant le grand mérite du manuel du Révérendissime P. Dom Vital Lehodey, lui reproche d'avoir admis cette contemplation acquise : « Il semble, dit-il, qu'il la ramène tantôt à la contemplation, tantôt à l'oraison affective. » Il peut se faire parfois que l'oraison affective se simplifie, mais comme nous l'avons dit (nº 110), nous ne croyons guère qu'une âme persévère un certain temps dans une oraison si simple sans avoir reçu les dons mystiques de foi et d'amour infus.

Par ailleurs,s'il est très vrai que l'action du Saint-Esprit éclairantl'âme et lui infusant l'amour rend d'ordinaire pénible et difficile le travail de la méditation, comme, du reste, il rend souvent pénibles les prières vocales, cependant il arrive parfois que cette répugnance pour les méditations et les prières de bouche[2] n'existe pas alors que les éléments mystiques sont certainement présents. Nous avons constaté ce fait; d'autres nous ont dit l'avoir aussi rencontré. Nous ne croyons donc pas que l'on doive toujours conclure à une oraison non mystique de ce que la répugnance à la méditation ne se constate pas; cette répugnance est bien un signe ordinaire de la contemplation mystique; nous ne le croyons pas absolument essentiel.

En tout cas il est certain que les grands docteurs ne signalent pas de contemplation non mystique. Si certaines âmes en arrivent par elles-mêmes à simplifier leur oraison et à se contenter d'une ou deux idées,

---

[1] Cette notion, il importe de le remarquer, est bien différente de celle que donnent les autres partisans de la contemplation acquise. « Beaucoup d'auteurs, remarque avec raison Dom Vital Lehodey (Avant-Propos, p. 11) ont créé une confusion déconcertante par leurs descriptions parallèles de la contemplation acquise et de la contemplation infuse. » Deux auteurs qui adoptent l'opinion de Dom Lehodey (V. la Revue : *La vie spirituelle*, 1919, p. 159 et janvier 1921, p. 307) donnent cette oraison de contemplation acquise comme un état transitoire, auquel succède bientôt la contemplation mystique, et telle semble être aussi la pensée du Révérendissime Père Abbé.

[2] Notons cependant que les prières vocales sont beaucoup plus compatibles avec la contemplation que les raisonnements de l'oraison discursive.

si d'autres après avoir bien réfléchi à quelque vérité restent comme naturellement absorbées dans la considération tranquille de cette même vérité, sans avoir reçu les grâces mystiques, ce sont là des cas exceptionnels, pour lesquels il n'y a point de règle à formuler.

390. D'autres marques distinctives de la contemplation infuse données par les partisans de la classification que nous combattons ne sont pas plus admissibles. L'une de ces marques serait la *clarté* et la *netteté* des connaissances communiquées à l'âme contemplative. Le lecteur, pour voir combien est peu fondée cette prétendue différence spécifique, n'a qu'à se rappeler les passages où saint Jean de la Croix parle de la connaissance *confuse*, *indistincte* de Dieu qui fait, d'après lui, le fond de la contemplation surnaturelle.

On dit encore que, dans la contemplation infuse, l'âme est tellement absorbée par la vue des vérités divines, que les écarts de l'imagination sont impossibles. On pourrait alléguer contre cette opinion de nombreux passages de sainte Thérèse. Qu'on se reporte seulement à ce passage où la Sainte nous montre la volonté goûtant les délices ineffables de l'union avec Dieu, pendant que l'entendement et l'imagination sont livrés aux plus pénibles égarements.

391. Enfin de nos jours ceux qui admettent cette théorie toute nouvelle d'après laquelle l'état mystique est constitué par une perception directe de l'Être divin, appellent contemplation acquise ou oraison de simplicité certaines oraisons où ils ne voient pas signalé cet élément, déclaré par eux essentiel et caractéristique [1]. Cette distinction tombe d'elle-même quand on sait, comme nous l'avons établi, que c'est une grave erreur d'attribuer à l'état mystique cette perception immédiate de Dieu.

Cette opinion nouvelle rend impossible en beaucoup de cas le discernement des oraisons mystiques. Ceux qui l'admettent ne sauront certainement pas reconnaître l'état mystique partout où il existe. Ils demanderont à ceux qu'ils verront attirés à l'oraison de simple vue : « Sentez-vous en vous quelque chose d'extraordinaire; sentez-vous Dieu au dedans de vous-même? » et ils concluront de la réponse affirmative ou négative à la présence ou à l'absence de l'état mystique.

A une question ainsi posée ceux qui éprouveront les douceurs sensibles répondront par l'affirmative; ceux, au contraire, qui ne ressentiront que le calme et la satisfaction de la volonté, à plus forte raison ceux qui seront dans l'état mystique aride et douloureux, répondront

[1] Ces auteurs — et du reste de nos jours la plupart des partisans de la contemplation acquise — reconnaissent très justement que les oraisons contemplatives dont parlent saint Jean de la Croix et sainte Thérèse sont des oraisons infuses. Alors ils intercalent leur contemplation acquise entre la première et la deuxième eau de sainte Thérèse (*Vie*, ch. XI et suiv.) entre l'oraison de discours et l'oraison contemplative qui d'après saint Jean de la Croix, saint François de Sales, et tous les princes de la mystique, lui succède immédiatement.

infailliblement par la négative. Et ainsi on en arrivera fatalement à prendre pour l'essentiel, ce qui est tout à fait secondaire et accessoire : les douces émotions produites par la contemplation dans l'appétit sensitif.

392. Dès lors à quelles conclusions inacceptables n'aboutira-t-on pas? Il faudra dire, par exemple, que l'état décrit par sainte Jeanne de Chantal (ci-dessus, nos 6 et 95), état où l'âme, d'après elle, reçoit de si grandes lumières et un amour si pur, n'est pas un état mystique; que la Sainte, en 1621, longtemps après avoir eu des extases, n'était encore que dans un état intermédiaire, prélude de l'état mystique : c'est en effet l'oraison de sainte Jeanne de Chantal qui est surtout donnée comme exemple de contemplation non mystique par l'auteur qui a introduit la théorie susdite (*Grâc. d'or*, II, 72).

On sait que sainte Thérèse constate que « le Seigneur accorde si largement ses grâces aux religieuses de ses monastères que... presque toutes... arrivent à la contemplation parfaite ». Sainte Jeanne de Chantal, de son côté, a écrit à une Supérieure de son Ordre : « L'attrait *quasi universel* des filles de la Visitation est d'une très simple présence de Dieu... et je pourrais bien dire *sans quasi*, car vraiment j'ai reconnu que *toutes* celles qui s'appliquent dès le commencement à l'oraison comme il faut et qui font leur devoir pour se mortifier et s'exercer aux vertus aboutissent là... Enfin je tiens que cette manière d'oraison est essentielle à notre petite congrégation, *ce qui est un grand don de Dieu, qui requiert une reconnaissance infinie.* »

Les deux grandes fondatrices font la même consolante constatation et toutes deux voient là une grande grâce du Seigneur. Or, le même auteur qui déclare mystique l'état de sainte Thérèse et qui donne celui de sainte Jeanne de Chantal comme exemple de contemplation non mystique, fait la même distinction entre les premières carmélites et les premières visitandines. Donc d'après lui Dieu appelait les carmélites à l'oraison mystique et les visitandines à une contemplation non mystique [1] ! !

[1] Chose étrange, là même où il soutient cette théorie bizarre (*Gr. d'or.*, II, 39), le P. Poulain cite ces mots que nous venons de rappeler de sainte Jeanne de Chantal : « Ce qui est un grand don de Dieu, qui requiert une reconnaissance infinie », mots qui suffiraient à montrer sa très grosse erreur. Il cite encore ces autres mots de sainte Chantal : « Je vous dis confidemment et simplement qu'il y a environ vingt ans que Dieu m'ôta tout pouvoir de rien faire à l'oraison avec l'entendement et la considération ou méditation, et que tout ce que je puis faire est de souffrir et d'arrêter très simplement mon esprit en Dieu, adhérant à son opération par une entière remise, sans en faire les actes, sinon que je sois excitée par son mouvement, attendant là ce qu'il plaît à sa bonté de me donner. » Et c'est là selon lui le type de la contemplation acquise ! ! ! Et il y aurait beaucoup d'autres paroles de sainte Jeanne de Chantal que l'on pourrait citer, qui toutes prouvent, sans aucun

Combien il est plus juste de voir dans l'un et l'autre cas le même phénomène, la même loi observée par Bossuet lui-même et si bien expliquée avant lui par saint Jean de la Croix, loi en vertu de laquelle les âmes pleinement fidèles à la grâce sont tirées des oraisons inférieures, pour être élevées à une oraison plus simple et cependant plus précieuse et passent de l'état méditatif et ascétique à l'état contemplatif et mystique.

393. Si nous ne croyons pas devoir admettre cette classification introduite en ces derniers siècles entre la contemplation mystique et la contemplation acquise, nous croyons, au contraire, fondée la division de la contemplation mystique en contemplation ordinaire et contemplation extraordinaire.

Saint François de Sales (*Amour de Dieu*, VII, 4) qualifie d'extraordinaire la contemplation qui produit l'extase; c'est donc — et d'ailleurs tout son traité le fait bien comprendre — qu'il regarde tous les autres modes de contemplation comme ordinaires.

Le P. Lallemant dit : « On peut distinguer deux sortes de contemplation : l'une ordinaire et l'autre extraordinaire. La contemplation ordinaire est une habitude surnaturelle, par laquelle Dieu élève les puissances de l'âme à des connaissances et des lumières sublimes, à de grands sentiments et des goûts spirituels, quand Il ne trouve plus en l'âme de péchés, de passions, d'affections, de sollicitudes qui empêchent les communications qu'Il veut faire... Il y a une autre sorte de contemplation plus relevée, qui est dans les ravissements, dans les extases, dans les visions et autres effets extraordinaires. » (*Doct. spir.* 7e princ. ch. IV.)

Le P. Grou, après avoir décrit l'oraison contemplative d'après sainte Thérèse et saint François de Sales, ajoute : « Je ne parle ici que de la voie passive ordinaire, autrement nommée la voie de foi nue. L'*extraordinaire*, qui est très rare, est celle où l'on a des ravissements, des extases, des révélations, des visions et d'autres faveurs semblables » (*Maxim. spir.*, 9e max.)

Que l'on ne qualifie donc plus la contemplation mystique d'oraison extraordinaire, comme on l'a trop fait dans les derniers siècles. Saint Jean de la Croix dit (*Max.* 276, t. III, p. 47) que « l'oraison s'ordonne à la contemplation comme à sa fin ». Saint François de Sales (*Amour de Dieu*, VI, 6) dit que la contemplation est « la fin et le but auquel tendent tous les autres exercices ». Et tous les maîtres sont d'accord sur ce point. Ce qui est l'aboutissement normal de la vie spirituelle ne peut être taxé d'extraordinaire. Ceux qui garderaient cette manière de parler s'exposeraient au danger soit de persuader aux contemplatifs

---

doute possible, que son oraison était une oraison mystique. Voir dans notre *Vie de la Mère Clément* l'appendice I : *l'oraison à la Visitation*, où il est montré comment et pourquoi les faveurs visibles comme les ravissements et extases, d'abord fréquentes, devinrent ensuite moins nombreuses à la Visitation qu'au Carmel, sans que les grâces mystiques y fussent moins abondantes et moins précieuses.

qu'ils sont favorisés de grâces sublimes et quasi miraculeuses, soit d'éloigner de la contemplation comme d'une voie trop élevée ceux que Dieu y appelle.

APPENDICE IV

La contemplation demande-t-elle une vocation spéciale et très rare ?

394. Dans notre première édition nous avons consacré tout un chapitre à réfuter le P. de Maumigny, † 1918, dont l'ouvrage : *Pratique de l'oraison mentale*, récemment paru, avait alors une grande vogue. Le R. Père, inébranlablement attaché à la doctrine qui prévalut aux XVIIIe et XIXe siècles, tient la contemplation pour une oraison extraordinaire, nullement nécessaire à la perfection et *demandant une vocation spéciale que n'ont pas la plupart des âmes qui font l'oraison mentale* ! ! Que les personnes qui n'ont pas cette vocation spéciale et rare « ne perdent pas courage, dit-il, qu'elles entrent généreusement dans la voie commune » — celle où l'on ne sort pas de la méditation — « et qu'elles soient persuadées qu'elles arriveront ainsi à la sainteté ».

Le pieux auteur voulait-il dire que l'on peut arriver à la sainteté, qu'il définit très justement « la transformation de notre volonté en la volonté divine » par la seule activité, par le seul travail de l'âme, avec les seules lumières acquises à l'aide des raisonnements de la méditation, avec le seul exercice des vertus, qui procèdent toujours d'après les données de la raison, à l'exclusion des lumières supérieures qui viennent des dons du Saint-Esprit et des secours que procurent ces mêmes dons, embrasant l'âme d'amour et la pénétrant d'une force mystérieuse et divine; il ne s'est pas expliqué sur ce point. Il ne semble pas avoir compris que *c'est là toute la question.*

La lecture de son livre prouve qu'il avait peu étudié les auteurs mystiques : les quelques passages qu'il allègue ne prouvent nullement ses thèses, et il *semble ignorer les textes innombrables qui les infirment.* Sa conviction était si forte qu'il voyait la confirmation de sa théorie même dans les textes qui la condamnent. Ainsi apporte-t-il pour prouver qu'on ne doit pas désirer les grâces contemplatives ces paroles de sainte Thérèse : « Je ne doute pas, mes filles, que vous ne souhaitiez de vous voir bientôt en cet état et *vous avez raison* ». Il avait lu aussi ce passage de la même sainte : « Il semblerait, au premier coup d'œil, qu'il y a quelque contradiction entre ce que je viens de dire dans ce dernier chapitre — Notre-Seigneur nous convie tous au banquet de la contemplation — et ce que j'ai dit auparavant lorsque, pour consoler les âmes qui ne parviennent pas jusqu'à la contemplation, j'ai avancé qu'il y a plusieurs chemins pour aller à Dieu, de même qu'il y a plusieurs demeures dans le ciel. Je maintiens encore une vérité si consolante, et il m'est doux de répéter que Notre-Seigneur ayant une

connaissance si intime de notre faiblesse et prenant conseil de sa bonté infinie nous a ménagé des secours en rapport avec nos divers besoins. *Toutefois le Seigneur n'a pas dit : que les uns viennent par ce chemin* (de la contemplation) *et les autres par d'autres; au contraire, si grande a été sa miséricorde qu'Il n'a voulu empêcher personne d'aller boire à cette fontaine de vie.* » (*Chemin de la perfection*, ch. XX, *Edic. crit.* p. 95. Édition Bouix, ch. XXI.) Ce texte, où sainte Thérèse confirme si clairement ce qu'elle venait de dire de l'appel général à la contemplation, le Père de Maumigny, dans ses trois premières éditions, le citait comme une rétractation de la Sainte, comme une preuve de la thèse établie par lui que rares sont les âmes appelées à la contemplation; mais en le citant, il le mutilait, retranchant toute la dernière phrase ! !

Dans ses éditions subséquentes, il se contenta de dire que sainte Thérèse s'est contredite et il continua d'opposer le livre des *Demeures* aux autres ouvrages de la Sainte. Ainsi, à ses yeux, c'est commettre une erreur fondamentale de regarder l'état contemplatif comme l'aboutissement normal d'une vie spirituelle bien conduite; mais il convient que sainte Thérèse fut de cet avis jusqu'au jour où elle composa le *Château de l'âme*. Donc, d'après lui cette grande sainte, dont l'autorité est pourtant si grande en spiritualité, aurait été, durant presque toute sa vie, dans une erreur des plus graves. Les Jésuites espagnols, très justement choqués de cette accusation, prouvèrent solidement dans leur grande revue : *Razon y Fe* (1908) que le P. de Maumigny avait mal compris la grande Sainte. Ils démontrèrent que sainte Thérèse a toujours professé, aussi bien dans le *Château de l'âme* que dans ses autres écrits, que les grâces contemplatives sont le moyen ordinaire par lequel Dieu conduit les âmes à la perfection, et que si on ne les reçoit pas, ce n'est pas faute de cette vocation très spéciale, imaginée par certains auteurs, mais faute de détachement et d'humilité. D'autres revues espagnoles, par exemple la *Ciencia tomista* des Dominicains, les *Estudios Franciscanos* des Capucins, firent écho et soutinrent aussi la vérité.

Nous croyons inutile aujourd'hui de réfuter point par point cet auteur, à la piété duquel tous rendent hommage, mais dont petite est l'autorité dans des matières qu'il avait insuffisamment étudiées [1].

Un savant mathématicien, pour défendre le P. de Maumigny a vivement attaqué notre doctrine. Nous avons indiqué brièvement dans la seconde édition de la *Vie d'union* et seulement dans cette édition (nº 427 *bis*), combien étranges étaient ses arguments. Jamais depuis lors — 1909 — il n'a été admis à écrire dans la Revue qui avait accepté son article. Nous croyons préférable de ne plus en parler.

[1] Dans le P. de Maumigny nous voyons l'un des plus frappants exemples de l'influence immense de la première formation : combien il nous est difficile de renoncer à des idées qui nous ont été inculquées dès notre jeunesse et que pendant des années nous avons crues d'incontestables vérités !

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Lettres d'approbation..... 5
PRÉFACE..... 9

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES EXEMPLES DE L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Descriptions trop rares. — Sainte Marguerite-Marie, Vénérable Marie de l'Incarnation?..... 15
§ II. Le paysan d'Ars, la Vénérable Mère Pelletier, sainte Jeanne de Chantal..... 17
§ III. Ces exemples sont-ils bien choisis et suffisants?..... 19

CHAPITRE II

ORIGINE ET SENS DU MOT MYSTIQUE

§ I. Doctrine de Denys le mystique. — Les trois manières de connaître Dieu. — La connaissance mystique 21
§ II. La science mystique est un don que Dieu désire accorder et auquel on doit se disposer 23
§ III. Signification du mot mystique..... 26

CHAPITRE III

ENSEIGNEMENT DES PÈRES SUR L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Clément d'Alexandrie, Hésychius 27
§ II. Saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Maxime... 29
§ III. Saint Augustin, saint Grégoire le Grand..... 32

CHAPITRE IV

L'ÉTAT MYSTIQUE D'APRÈS LES DOCTEURS DU MOYEN AGE

§ I. Saint Bernard 34
§ II. Saint Thomas 35
§ III. Saint Bonaventure 40

CHAPITRE V

ENSEIGNEMENT DE SAINTE THÉRÈSE SUR L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Distinction faite par sainte Thérèse entre les oraisons acquises et les oraisons infuses 44
§ II. Les oraisons extatiques 46
§ III. Les oraisons purement mystiques 51
§ IV. Les éléments distinctifs de l'oraison mystique : I. Paix et satisfaction profonde. — II. Douceurs sensibles. — III. Amour ardent. — IV. Lumières 54

CHAPITRE VI

LA NATURE DE L'ÉTAT MYSTIQUE D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX

§ I. Clarté de sa doctrine 57
§ II. La connaissance amoureuse de Dieu, connaissance éminente, reçue et non acquise, est le fondement de l'état mystique 58
§ III. La théologie mystique 62
§ IV. La part de l'âme dans la contemplation mystique 64
§ V. L'union mystique est l'exercice parfait de la foi, de l'espérance et de la charité 66
§ VI. Par l'union mystique s'opère la transformation de l'âme en Dieu 67
§ VII. L'état mystique est une grâce éminente, mais non une faveur extraordinaire 69

CHAPITRE VII

La nature de l'état contemplatif d'après Suarez..... 70

CHAPITRE VIII

Conclusion : l'union mystique. Comment on la reconnaît..... 73

CHAPITRE IX

LES SEULS ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Les éléments indiqués suffisent à constituer l'état mystique..... 79
§ II. Éléments ajoutés par certains auteurs : la ligature, la conscience de l'état de grâce..... 80
§ III. La joie et les consolations ne sont pas essentielles à l'état mystique..... 82
§ IV. Le sentiment de la présence de Dieu n'est pas essentiel à l'état mystique..... 83

CHAPITRE X

LES PHASES DE L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Il est impossible de mesurer l'intensité des grâces mystiques..... 89
§ II. État mystique aride..... 92
§ III. État mystique sensible et doux..... 94
§ IV. État mystique complet..... 96
§ V. Les trois phases de l'état mystique d'après la Vénérable Marie de l'Incarnation..... 98

CHAPITRE XI

ORIGINE DE LA DIVISION DE LA CONTEMPLATION EN CONTEMPLATION MYSTIQUE ET CONTEMPLATION ACQUISE OU NON MYSTIQUE

§ I. Les Maîtres ne connaissent que la contemplation mystique 101
§ II. Doctrine de saint François de Sales, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix 102
§ III. La contemplation des païens et des savants. — Doctrine d'Albert le Grand, Walter Hilton, Jean de Jésus-Marie 106
§ IV. Inexactitude de certains auteurs : Joseph de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Philippe de la Sainte-Trinité, Honoré de Sainte-Marie, Lopez Ezd querra. — Doctrine plus exacte des P. P. Calatayud, Michel de la Fuente 108
§ V. Doctrine exacte, mais termes impropres de quelques auteurs expérimentés : Boudon, P. de Clorivière..... 114
§ VI. L'oraison de simplicité décrite par Bossuet est une oraison mystique 118

CHAPITRE XII

LA VOIE UNITIVE

§ I. Les mots voie mystique, voie contemplative, voie unitive, voie parfaite désignent le même état..... 120
§ II. Témoignages de saint Jean de la Croix, Suarez, Jean de Jésus-Marie, Bona, etc..... 124
§ III. Conception nouvelle de l'état mystique et dédoublement de la voie unitive 128

CHAPITRE XIII

DESCRIPTION ET ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DE L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. L'entrée dans la voie mystique..... 131
§ II. Action de Dieu sur les parties suprêmes de l'intelligence et de la volonté..... 133

§ III. Comment se comporte la partie inférieure pendant que s'exerce l'action mystique 134
§ IV. Rôle de la partie moyenne..... 136
§ V. Coopération plus active aux grâces mystiques..... 139
§ VI. Comment les puissances supérieures se dégagent des facultés inférieures 141
§ VII. Incompatibilité entre l'état mystique et la nervosité... 143

CHAPITRE XIV

DIFFÉRENCE ENTRE L'ÉTAT ASCÉTIQUE ET L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. Pourquoi cette étude? Ressemblance entre ces deux états 145
§ II. Lumières ascétiques et lumières mystiques..... 147
§ III. L'amour ascétique et l'amour mystique 150
§ IV. Les sentiments mystiques : paix, suavités, désirs, peines. 153
§ V. L'épreuve mystique de l'impuissance. Tentations dans l'état mystique..... 157
§ VI. Influence des dons mystiques sur la conduite de la vie.. 160
§ VII. Les passions dans l'état mystique 162

CHAPITRE XV

EXEMPLES DE LUMIÈRES ET DE SENTIMENTS MYSTIQUES

§ I. Sainte Véronique Juliani. Lumières, joies, amour mystiques 165
§ II. La Vénérable Marie de l'Incarnation. Lumières, amour désirs, langueurs, transports mystiques..... 167
§ III. Sœur Marie de Sainte-Thérèse. Lumières, amour, suavités, impulsions mystiques 171
§ IV. Sainte Angèle de Foligno. Joies mystiques..... 173
§ V. Sainte Marguerite-Marie, Joies, peines, amour, lumières mystiques..... 174
§ VI. Mère Véronique du Cœur de Jésus. Zèle, lumières, amour, désirs, martyre mystiques 176

CHAPITRE XVI

LES PHÉNOMÈNES D'ORDRE ANGÉLIQUE

§ I. Notion générale 178
§ II. Vues angéliques 180
§ III. Actes d'amour et sentiments angéliques 183
§ IV. Sensations spirituelles 185

CHAPITRE XVII

LES EXTASES

§ I. Notion de l'état extatique. Action sur les sens : absorption et ligature 190
§ II. La ligature corporelle est propre aux états extatiques.. 196
§ III. Faveurs intimes qui accompagnent l'extase. Diverses variétés de ravissements 198
§ IV. Fin de l'extase. Le rappel 206
§ V. Effets de l'extase 208

CHAPITRE XVIII

DES RÉVÉLATIONS PRIVÉES

§ I. Divers modes de visions 209
§ II. Paroles surnaturelles 212

CHAPITRE XIX

AVANTAGES DES RÉVÉLATIONS PRIVÉES

§ I. Faits historiques 216
§ II. Responsabilité de ceux qui dédaignent les révélations privées 223

CHAPITRE XX

DANGERS D'ILLUSION

§ I. Quelques exemples de fausses révélations 233
§ II. Méprises possibles dans l'interprétation des révélations divines 237

CHAPITRE XXI

RÈGLES PRATIQUES DE DISCERNEMENT

§ I. Nécessité de bien discerner. Prière nécessaire; disposition de sainte indifférence 245
§ II. Caractères et effets très différents des apparitions célestes et des visions diaboliques 250
§ III. Signes donnés par Dieu pour preuve de son intervention 256
§ IV. Il faut s'attacher dans les révélations à ce qu'il y a de substantiel et de sûr 259
§ V. Discrétion et humilité nécessaires 263
§ VI. Un mot sur les révélations actuelles 267

CHAPITRE XXII

FAITS PRÉTERNATURELS DIABOLIQUES

§ I. Modes divers des vexations des démons 270
§ II. La possession 271
§ III. Causes de la possession. — Les fautes du possédé 273
§ IV. Les sortilèges, deuxième cause de possession 275
§ V. Possession permise par Dieu sans cause connue 276
§ VI. Possession latente 280

CHAPITRE XXIII

REMÈDES AUX PERSÉCUTIONS DIABOLIQUES

§ I. Les débuts de la possession 280
§ II. Exercices probatoires 286

§ III. Possession avérée 288
§ IV. Formation du possédé à une plus haute vertu 290
§ V. Pratiques pieuses qui protègent contre les vexations diaboliques 292
§ VI. Prières rituelles et adjurations 293
§ VII. Pratiques conjuratoires 296
§ VIII. Œuvres personnelles de l'exorciste 298
§ IX. Expulsion des démons 299
§ X. Pratiques contre l'infestation 230

Appendices

Appendice I. — Les écrits de Denys le Mystique 301
Appendice II. — L'état mystique ne comporte nullement la perception de l'Etre divin 304
Appendice III. — Motifs très divers et non fondés que l'on invoque pour distinguer la contemplation acquise ou active de la contemplation infuse ou passive 357
Appendice IV. — La contemplation demande-t-elle une vocation spéciale et très rare? 371

LES DIVINES PAROLES

Par le R. P. SAUDREAU

QUATRIÈME ÉDITION REFONDUE ET AUGMENTÉE

Par M. le Chanoine SAUDREAU

Premier aumônier du Bon-Pasteur d'Angers

Deux volumes in-12 (764-624 pages). — Prix : 8 fr. 40 (majoration comprise).

France, *franco* poste..... 10 35
— — colis postal gare..... 9 70

Le R. P. Saudreau, dominicain, avait eu l'heureuse idée de réunir les paroles dites par le Seigneur aux Saints. Il les mit en ordre selon le dogme qu'elles exprimaient ou selon la vertu qu'elles conseillaient. Ce recueil, qui formait deux petits volumes, eut bien vite trois éditions. Depuis longtemps épuisé, il a été tout récemment réédité. M. Saudreau, aumônier du « Bon-Pasteur », neveu de l'auteur, a préparé cette réédition. Mais le nouveau recueil est beaucoup plus considérable que l'ancien ; *plus de la moitié* des paroles citées dans la nouvelle édition n'étaient pas dans les trois premières, des chapitres nouveaux ont été insérés, les textes ont été revus, les références indiquées.

Dans ce livre, donc, c'est Dieu lui-même qui nous instruit. Il nous parle de son amour, de sa bonté, de sa justice, de sa miséricorde. Jésus s'y montre comme un consolateur de ses fidèles, comme victime pour nous et s'associant d'autres victimes. Il recommande les grandes vertus de foi, de confiance, d'amour, de charité fraternelle, de zèle. Il nous dit l'importance du recueillement, de la mortification, du renoncement, de la patience, de l'abandon, de l'humilité. Il nous instruit sur la Prière, l'Oraison mentale, le saint office, les Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, la dévotion au Sacré-Cœur, à Marie, aux Saints. Il nous montre la perfection et les moyens d'y parvenir. Il explique ce qu'est la vie d'union, et comment on la pratique. Il exalte le sacerdoce, la vie religieuse, les trois vœux. Il nous donne de belles et fortes instructions sur les Fins dernières, la Mort, le Jugement, l'Enfer, le Purgatoire, le Ciel. Toute la spiritualité se rencontre là, exposée avec quelle autorité, avec quel charme, avec quelle profondeur ! Aucun auteur ne sera jaloux si nous disons que ce livre, formé des paroles du Seigneur, est le livre le plus édifiant, le plus suave, le plus instructif que l'on puisse désirer.

Autres ouvrages de M. le Chanoine Saudreau

LES TENDRESSES DU SEIGNEUR

Pour une âme fidèle

OU

Vie de la Mère Anne-Marguerite Clément

Première Supérieure des Monastères de la Visitation de Montargis et de Melun

Un volume in-12. — Prix : 5 fr. 40 (majoration comprise)
France, *franco*, 6 fr. 15.

La Mère Anne-Marguerite Clément fut une des premières religieuses de l'Ordre de la Visitation ; elle fut la disciple de saint François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. On sait quelles admirables religieuses furent formées par ces deux grands saints et comment les débuts de la Visitation furent merveilleux de ferveur, de générosité et de douce simplicité. Or, la Mère Clément fut peut-être la plus remarquable de cette pléiade de saintes âmes. Plus qu'aucune autre elle fut favorisée du Seigneur, qui lui parlait comme il le fit à sainte Gertrude, à sainte Thérèse, à sainte Marguerite-Marie. Sainte Jeanne de Chantal avait toute confiance dans les grâces accordées à sa vertueuse fille. L'illustre cardinal Bona, approuvant la vie écrite par le P. Galice, se déclare convaincu « qu'elle a été exempte de toute tromperie ». La peinture de ses vertus n'édifie pas moins que les leçons qu'elle recueillit des lèvres du Sauveur.

LA VIE D'UNION A DIEU

Moyens d'y arriver d'après les Grands Maîtres de la vie spirituelle

TROISIÈME ÉDITION

Un volume in-12. — Prix : 7 fr. 50; franco, 8 fr. 10

Nature de la Perfection. — Doctrine des Pères de l'Église. — Doctrine des Grands Maîtres du XIIe au XVIIe siècle. — La Mystique depuis le XVIIe siècle. — Conclusions pratiques.

287904 R
S

Author Sandreau, Auguste

Title L'état mystique.

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU